



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

# Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII. Jahrhundert

Anton Baumstark





\*ODC

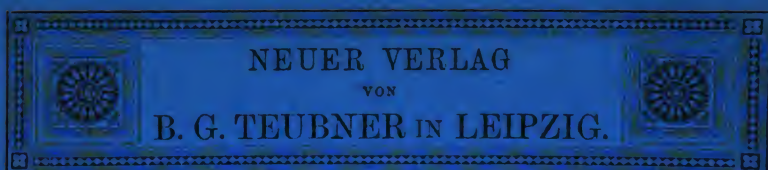
Baumsta:











# EURIPIDIS FABULAE

EDIDIT R. PRINZ ET N. WECKLEIN. gr. 8. geh.

|   |   |
|---|---|
| Vol. I. P. I. Medea. [X u. 79 S.] Ed. II. n. M. 2.40.   | Vol. II. P. IV. Heraclidas. [VI u. 57 S.] n. M. 2.—         |
| „ I. „ II. Alceste. [VI u. 60 S.] Ed. II. n. M. 1.80.   | „ II. „ V. Hercules. [VI u. 72 S.] n. M. 2.40.              |
| „ I. „ III. Hecuba. [VII u. 56 S.] n. M. 1.60.          | „ II. „ VI. Iphigenia Aulidensis. [IV u. 90 S.] n. M. 2.80. |
| „ I. „ IV. Electra. [VI u. 70 S.] n. M. 2.—             | „ III. „ I. Andromacha. [IV u. 67 S.] n. M. 2.40.           |
| „ I. „ V. Ion. [VI u. 88 S.] n. M. 2.80.                | „ III. „ II. Hippolytus. [VI u. 54 S.] n. M. 2.80.          |
| „ I. „ VI. Helena. [VI u. 88 S.] n. M. 3.—              | „ III. „ III. Orestes. [IV u. 87 S.] n. M. 2.80.            |
| „ I. „ VII. Cyclops. [VI u. 37 S.] n. M. 1.40.          | „ III. „ IV. Phoenissae. { Unter der                        |
| „ II. „ I. Iphigenia Taurica. [VI u. 83 S.] n. M. 2.40. | „ III. „ V. Troades. { Presse bes. in                       |
| „ II. „ II. Supplices. [VI u. 66 S.] n. M. 2.—          | „ III. „ VI. Rheus. { Vorbergt.                             |
| „ II. „ III. Bacchae. [VI u. 70 S.] n. M. 2.—           |   |

Corpus Glossariorum Latinorum. Vol. VI. Fasc. II. Thesaurus Glossarum emendatarum confecit GEORGIUS GÖTZ. Pars prior. Fasc. II. [386 S.] gr. 8. geh. n. M. 18.—

Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Ed. EDM. HAULER. Fasc. I: Praefatio, fragmenta, imagines. [XII u. 121 S.] gr. 8. geh. n. M. 4.—

Diels, Hermann, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. [XVI u. 92 S.] gr. 8. geh. n. M. 3.—

Dziatzko, Geheimrat Dr. K., Professor und Oberbibliothekar an der Universität in Göttingen, Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens. Mit Text, Übersetzung und Erklärung von Plinius, Nat. hist. XIII § 68—89. [V u. 206 S.] gr. 8. geh. n. M. 6.—

Gerber, A., et A. Greef, lexicon Taciteum. Fasc. XIII [reducesco—si] ed. A. GREEF. [S. 1377—1488.] Lex.-8. geh. n. M. 3.60.

Helbig, W., Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. 2 Bde. 2. Aufl. Geschmackv. geb. n. M. 15.— Ausgabe mit Schreibpapier durchschossen geb. n. M. 17.— (Die Bände sind einzeln nicht käuflich.)

Hirzel, R., ἀγγραφὸς νόμος. (Des XX. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Nr. I.) [II u. 100 S.] Lex.-8. geh. n. M. 3.—

Holder, Alfred, alt-celtischer Sprachschatz. In ungef. 18 viermonatlichen Lieferungen zu je 8 Bogen. 12. Lieferung: Nörri-cf—Poeninus. [Bd. II Sp. 769—1023.] Lex.-8. Preis jeder Lief. geh. n. M. 8.— [Bd. I. Lief. 1—8: A—ὅσος. n. M. 64.—]

Jahrbücher für classische Philologie. Herausgegeben von Dr. ALFRED FLECKEISEN, Professor in Dresden. XXVI. Supplementband. 1. Hft. [90 S.] gr. 8. geh. n. M. 2.80.

Dieses Heft enthält folgende Abhandlung:

Wiest, Dr. C., de nominibus bucellatis.

Kukula, Dr. R. C., Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. gr. 8. [64 S.] geh. n. M. 2.40.

Lexikon, ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Im Verein mit vielen Gelehrten herausgegeben von W. H. Roscher. Mit zahlreichen Abb. 42. Liefg. (Bd. III Liefg. 6.) Oinastros—Orestes. [Sp. 801—960.] Lex.-8. Jede Lieferung geh. n. M. 2.— (Liefg. 42—45 unter der Presse.)

Meyer, Dr. Paul M., das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Aegypten. [X u. 231 S.] gr. 8. geh. n. M. 8.—

320709

ARISTOTELES BEI DEN SYRERN VOM V.—VIII. JAHRHUNDERT.  
SYRISCHE TEXTE

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT VON Dr. A. BAUMSTARK.  
ERSTER BAND.

---

SYRISCH-ARABISCHE  
BIOGRAPHIEEN DES ARISTOTELES.

SYRISCHE COMMENTARE  
ZUR ΕΙΣΑΓΩΓΗ DES PORPHYRIOS.

BEARBEITET VON

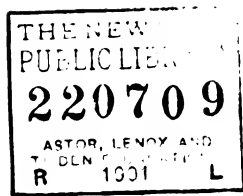
Dr. ANTON BAUMSTARK.



LEIPZIG,  
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1900.





ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

MEINEM LEHRER  
ERWIN ROHDE

(† 11. JANUAR 1898)

MEINER MUTTER  
KLEMENTINE BAUMSTARK  
GEB. BECK

(† 19. APRIL 1898)

MEINEM VATER  
REINHOLD BAUMSTARK

(† 29. JANUAR 1900)

ΔΟΜΟΝ ΑΙΔΟΣ ΕΙΣΩ.

QUID OPUS EST PARTES DEFLERE? TOTA FLEBILIS VITA EST.  
SENECA.



## Vorrede.

Die Sammlung, deren ersten Band ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, soll in zwangloser Folge die wichtigeren Reste der syrisch-aristotelischen Litteratur des 5. bis einschliesslich 8. Jahrhunderts allgemein zugänglich machen, wobei jedoch aus praktischen Rücksichten die syrischen Aristotelesübersetzungen (samt den Übersetzungen der *εἰσαγωγή* des Porphyrios) und das grosse philosophische Hauptwerk des Sergios von Riš'ain (ܣܪܓܝܘܨ ܪܝܫܝܢ cod. Mus. Brit. add. 14658 fol. 1—60) leider wenigstens vorerst ausser Betracht bleiben müssen.

Dafs eine derartige Veröffentlichung, die für das Studium der syrischen Philosophie eine breitere Grundlage schafft, einem Bedürfnis begegnet, unterliegt wohl keinem Zweifel. Welche Bedeutung im allgemeinen der Thätigkeit der christlichen Syrer als Vermittler griechischen Geistesgutes zukommt, darüber herrscht unter den Kundigen so ziemlich einerlei Meinung.<sup>1)</sup> Armenier und Perser und in unvergleichlich höherem Grade der Osten der arabischen Kulturwelt haben unmittelbar, der Westen dieser Kulturwelt, das mittelalterliche Judentum und nicht zuletzt das geistige Leben in der lateinischen Kirche wenigstens mittelbar die Früchte dieser Thätigkeit geerntet. In der Geschichte des menschlichen Geistes vom Zeitalter des Neuplatonismus bis zum Zeitalter der Renaissance behauptet auch die gelehrte Arbeit der Syrer ihre feste Stelle — die bescheidene Stelle einer Kärnerarbeit freilich. Aber auch diese Arbeit mußte gethan werden und, gethan, gehört sie der grossen lückenlosen Kette geschichtlicher Entwicklung an, in der das untergeordnetste Glied so gut als das bedeutsamste seine eigentümliche

1) Vgl. Die grundlegende Darstellung von Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio*. Lipsiae 1842 S. 4—22, dazu etwa besonders Rénan, *De philosophia peripatetica apud Syros* S. 1, Bergk, *Griechische Litteraturgeschichte* I 165 f., Bernhardt, *Grundriss der Griechischen Litteratur* I 703, Nicolai, *Griechische Litteraturgeschichte in neuer Bearbeitung* III, 25 f., Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.* I, 41—44. 223, Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur* I, 26. Ich selbst habe meine Anschauung *Lucubrationes Syro-Graecae*. Lipsiae 1894 (*Jahrb. f. Philologie Suppl. Bd. XXI*) S. 357 f. angedeutet, und namentlich Nestle in der *Zeitschrift für das Bayrische Gymnasialwesen* 1895, S. 152 ist mir entschieden beigetreten.

Art unsterblicher Lebenskraft, unverlierbaren Wertes besitzt. Wir haben — vor noch nicht eben langer Zeit — unter der bahnbrechenden Führung Krumbachers an der byzantinischen einer ehemals von ästhetischem Vorurteile und zünftigen Dünkel bei Seite geworfenen Kultur und Litteratur historisch gerecht zu werden gelernt. Wir werden das Nämliche auch der syrischen gegenüber lernen müssen und es liegt in der Natur der Dinge, daß ein hervorragendes Interesse alsdann die Beschäftigung der Syrer mit demjenigen Griechen behaupten wird, der für sie wie für das ganze Mittelalter die eigentlich fundamentale Auctorität auf dem Gesamtgebiete menschlichen Wissens war.

Dieses Interesse ist aber weiterhin nicht einmal ausschließlich ein historisches. In den arabischen Übersetzungen, deren wir — abgesehen von Ethik, Politik und Zoologie — für jedes der hauptsächlichsten ἀρχαῖα καὶ συγγράμματα des Aristoteles mindestens eine besitzen<sup>1)</sup>, liegt für die κρισις des griechischen Aristoteles-Textes, in der selbständigen philosophischen Litteratur der Araber von al-Kindi bis Ibn Rušd für die Geschichte der Philosophie ein reicher Schatz noch so gut als vollständig ungehoben. Ihn zu heben wird uns niemand besser helfen, als die Lehrer der Araber in griechischer Wissenschaft. Ja, wir werden ihrer Hilfe bei der philologischen wie bei der philosophiegeschichtlichen Arbeit, auf die wir hier hingewiesen werden, schlechterdings nicht entraten können. Angesichts jeder arabischen Aristoteles-Übersetzung ist, ehe man daran denken kann, aus ihr einen textkritischen Gewinn zu ziehen, vor allem die Frage zu beantworten, ob sie aus dem griechischen Original oder aus einer älteren syrischen Übersetzung geflossen ist. Müssen wir, wie dies, wenn auch nicht immer, so doch häufig genug der Fall sein wird, auf Grund sorgfältiger Prüfung ihres Sprachgebrauches das Letztere annehmen, dann ist es unerläßlich, mit der erkannten Thatsache einer syrischen Überlieferungsstufe auch auf Schritt und Tritt zu rechnen, bei jeder einzelnen Abweichung des arabischen vom griechischen alle durch das Mittelglied eines syrischen Textes gegebenen Fehlerquellen zu berücksichtigen, mit einem Worte nicht so sehr von dem vorliegenden arabischen, als vielmehr von einem erst wiederherzustellenden syrischen Wortlaute auszugehen. Arbeiten, wie diejenigen von Zenker<sup>2)</sup> für die κατηγορίαι und von Margo-

1) Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung von Klamroth, *Z. D. M. G.* XLI, 439—441, wo in den Fußnoten auch die betreffenden Handschriften namhaft gemacht sind. Eingehender, aber zu rascher Orientierung zu weitschichtig, ist der entsprechende Abschnitt bei Steinschneider, *Beihfte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, XII, 29—91, durch beide neuere Arbeiten überholt derjenige bei Wenrich, S. 126—175.

2) *Aristotelis categoriae graece cum versione arabica Isaaci Honeini filii ed.* J. Th. Zenker. *Lipsiae* 1846.

liouth<sup>1)</sup> für *περὶ ποιητικῆς*, die so scheinbar weitgehenden Forderungen ganz und gar nicht entsprechen, beweisen am schlagendsten die Berechtigung derselben. Die bunte Menge angeblicher Textvarianten, die hier wie dort eine rein mechanische Vergleichung der arabischen Übersetzung mit der griechischen Vulgata zu Tage gefördert hat, ist nur dazu angethan, den besonnenen Vertreter klassisch-philologischer *κριτική* mit unverdientem Mißtrauen gegen das ganze ihm in arabischen Übersetzungen gebotene Material zu erfüllen.<sup>2)</sup> Besten Falles d. h. wenn er sich vor bedauerlichen Verallgemeinerungen hütet und nur die einzelne Leistung ablehnt, wird er noch immer nur allzu leicht geneigt sein, im Besitze einer kritischen Technik, die durch eine lange Schultradition einen hohen Grad von Zuverlässigkeit erlangt hat, mit hochmütigem Lächeln auf das wohlgemeinte Bemühen des Orientalisten herabzusehen, der ihm noch in den Zeiten der Aldinae und Iuntinae zu stecken scheint. — Was dann die originale philosophische Litteratur in arabischer Sprache anlangt, so sieht Dieterici<sup>3)</sup>, dem das quellenmäßige Studium der arabischen Philosophie genau so viel als seine Begründung verdankt, die nächste Aufgabe der Forschung auf diesem Gebiete darin, die „in den philosophischen arabischen Texten enthaltenen Sinne der Worte lexikalisch zu bestimmen.“ Der hohe praktische Wert der syrischen Aristotelea liegt hier darin, daß sie uns das Medium kennen lehren, durch das die arabischen Begriffe sich aus den entsprechenden griechischen entwickelten. Ein griechisch-syrisch-arabisches Lexikon der philosophischen Terminologie — auf dem Papiere oder im Kopfe des Geschichtschreibers, das gilt natürlich gleich — ist die erste Vorbedingung für eine Geschichte der orientalischen Philosophie im Mittelalter, die mehr wäre als eine Dilettantenarbeit.<sup>4)</sup>

Es ist kein Geringerer als E. Renan, der bereits die so in den litterarischen Resten des syrischen Aristotelismus sich darbietende wissenschaftliche Gesamtaufgabe erkannte und in dem kleinen Büchlein *De philosophia peripatetica apud Syros. Parisiis 1852* einen ersten

1) *Analecta orientalia ad poëticam Aristoteleam edidit D. Margoliouth. Londinii 1887.*

2) Bezüglich der Arbeit von Margoliouth vgl. Diels, *Deutsche Literaturzeitung* 1888, S. 157 ff. und *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1888, S. 49 ff., Gomperz, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 1888, S. 513 ff., Susemihl, *Berliner philologische Wochenschrift* 1891, S. 1546 ff. und *Bursians Jahresbericht* 1891, S. 154 ff., sowie *Index lectionum Gryph.* 1892, XIX ff., Immisch, *Philologus* 1896, S. 23, der mit Unterstützung Socins an den arabischen Text herantrat. Nicht viel vorsichtiger als Margoliouth zeigte sich Zenker.

3) *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl. Leipzig 1886.* Vorwort. S. XVIII.

4) Zu dem Gesagten vgl. die ebenso präzisen als treffenden Ausführungen Hoffmanns, *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis*, S. V.

und grundlegenden Beitrag zu ihrer Lösung lieferte. Das Schriftchen, in dem die Hand eines Meisters mit markigen Zügen die von späterer Detailforschung auszufüllenden cadres vorgezeichnet hat, ist heute in mehr als einer Einzelheit veraltet. Aber im Ganzen wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, auf der durch dasselbe eröffneten Bahn nicht weit fortgeschritten zu sein.

Renan hatte keine Texte veröffentlicht und die Litteraturgeschichte des syrischen Aristotelismus nur in ihren Grundlinien skizziert. Erweiterung, Vertiefung und Berichtigung unserer litteraturgeschichtlichen Kenntnisse, Bekanntgabe und Bearbeitung der in syrischer Sprache erhaltenen Reste philosophischer Litteratur selbst, das waren die zwei Aufgaben, die seine Arbeit dem Fleiße der Nachkommen stellte.

Das litteraturgeschichtliche Material ist seit der Mitte des Jahrhunderts durch Handschriftenkataloge wie diejenigen des British Museum von Wright<sup>1)</sup> und der Bibliothèque Nationale von Zotenberg<sup>2)</sup>, dann durch die Drucklegung der arabischen Werke des Ibn al-Nadīm<sup>3)</sup> und Ibn Abi Usaibī'a<sup>4)</sup> stark vermehrt worden. Eine erneute Verarbeitung dieses Materials wurde aber von keiner Seite versucht. Die auf die arabische Litteratur beschränkte Preisschrift Steinschneiders<sup>5)</sup> und die Gesamtdarstellungen der syrischen Litteratur durch Bickell<sup>6)</sup>, Wright<sup>7)</sup> und Duval<sup>8)</sup> konnten die Litteraturgeschichte der syrischen Philosophie höchstens in vereinzelten Punkten fördern. Zwei Monographien — diejenige Nöldekes über Bar-'Eṣrōjō<sup>9)</sup> und meine eigene über Sergios von Riš'ain<sup>10)</sup> sind gleichmäßig den aristotelischen Studien ihrer Helden am wenigsten gerecht geworden.

Die Fortschritte auf dem Gebiete der Textedition überragen kaum

1) *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838.* London, 1870—1872.

2) *Manuscripts orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la bibliothèque nationale.* Paris 1872.

3) *Kitāb al-Fihrist.* Mit Anmerkungen, herausgegeben von G. Flügel. Besorgt von J. Rödiger und A. Müller. Leipzig 1871f.

4) *Ibn Abi Usaibia*, herausgegeben von A. Müller. Kairo-Königsberg 1884.

5) *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen.* Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen. V (Einleitung). XII (Philosophen). *Virchows Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin.* CXXIV, 115—137. 268—297. 455—488 (Ärzte). *Z.D.M.G.L.* 161—219. 337—417 (Mathematiker. Register zum Ganzen).

6) *Conspectus rei Syrorum litterariae additis notis bibliographis et excerptis anecdotis.* Monasterii 1871.

7) Artikel *Syriac literature* in *Encyclopaedia Britannica* XXII, S. 824—856. Mit Zusätzen als Buch *A short history of Syriac literature.* London 1894.

8) *Anciennes Littératures Chrétiennes. II La littérature syriaque.* Paris 1899.

9) *Barhebraeus in Orientalische Skizzen.* Berlin 1892. S. 250—273.

10) *De Sergio Resainensi librorum graecorum interprete Syro* in den *Lucubrationes Syro-Graecae.* S. 358—438.



die auf dem Gebiete der Litteraturgeschichte gemachten. Die Veröffentlichung des pseudoaristotelischen Buches *περὶ κόσμον πρὸς Ἀλέξανδρον* in der Übersetzung des Sergios durch Lagarde<sup>1)</sup>, der Logik des Paulus Persa durch Land<sup>2)</sup>, der *κατηγορίαι*-Übersetzung Georgs des Araberbischofs durch Gottheil<sup>3)</sup> und des mehrfach an die Übersetzung griechischer *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* sich anschließenden Quadriviums des Severus bar Šakkū durch Ruska<sup>4)</sup> — das alles ist im hohen Grade verdienstlich, aber noch immer herzlich wenig im Vergleiche mit der Summe handschriftlicher Schätze der Bibliotheken.

Nur eine einzige Publikation hat — in der glücklichsten Weise — litteraturgeschichtliche Einzeluntersuchung mit mustergiltiger Herausgabe und Übersetzung neuer Texte verbunden, Hoffmanns Buch *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis. Lipsiae 1869* (in zweiter Auflage 1873). Obgleich sie ihren Gegenstand nicht erschöpfend behandeln konnte, stellt sich die in allen ihren verschiedenen Teilen gleich mustergiltige Spezialarbeit des Deutschen der bahnbrechenden allgemeinen Skizze des Franzosen ebenbürtig zur Seite. Ich kann nur an das alte *in magnis voluisse sat est* erinnern, indem ich gestehe, daß sie das Vorbild meines Unternehmens bildet, das in weiterem Umfange syrische Texte philosophischen Inhaltes nicht nur bekannt geben, sondern ihr Verständnis und ihre Würdigung durch Übersetzung und Beifügung litteraturgeschichtlicher Untersuchungen fördern soll.

Vor allem hat sich nach langer Erwägung des Für und Wider das Beispiel Hoffmanns für mich bezüglich der Anordnung des Stoffes als maßgebend erwiesen. So sehr mir, wäre ich meiner persönlichen Neigung gefolgt, eine historische Reihenfolge der Texte entprochen haben würde, weil sie den geschichtlichen Entwicklungsgang des syrischen Aristotelismus hätte hervortreten lassen, entschloß ich mich zuletzt doch eine sachliche zu befolgen, zusammen zu stellen nicht, was der einzelne Syrer oder eine bestimmte syrische Schule für das Gesamtgebiet der aristotelischen Philosophie, sondern was die Gesamtarbeit der älteren Syrer für einen einzelnen Teil des aristotelischen Systems geleistet hat. Für die praktische Brauchbarkeit der Sammlung schien es mir günstiger, wenn je ein Band als in sich geschlossenes Ganzes nach Art der Arbeit Hoffmanns, nicht als das bloße Bruchstück eines Textebuches zu dem litteraturgeschichtlichen Abriss Renans ans Licht träte.

1) *Analecta Syriaca. Londinii 1858.* S. 134—158.

2) *Anecdota Syriaca. IV. Lugduni Batavorum 1875.* S. 1—32. 1—30. cf. 99—113.

3) *The syriac versions of the categories of Aristotle in Hebraica IX,* S. 166 bis 215.

4) *Das Quadrivium aus Severus bar Šakkū's Buch der Dialoge. Leipzig 1896.*

In zwei anderen Punkten der äußeren Einrichtung dieser Sammlung glaube ich dagegen von Hoffmann abweichen zu sollen. Ich verzichtete nämlich einmal auf die mit griechischen Parallelstellen beschwerten Anmerkungen, mit denen er seinen Text begleitete. Wirklich erschöpfende griechische Quellennachweise werden mindestens solange unmöglich sein, als noch nicht alle erhaltenen Arbeiten des späteren griechischen Aristotelismus veröffentlicht sind, und blindlings ungefähre Parallelstellen zusammenzutragen, wäre zwar leicht, aber — so scheint es mir — noch mehr als müßig, wäre für eine methodische Quellenforschung sogar verwirrend. Ferner verzichtete ich auf das lateinische Sprachgewand, das Hoffmann seiner Arbeit gab. Nicht weniger als eine wohlberechtigte briefliche Warnung Nöldekes hat die eigene Überzeugung, daß kaum irgend eine Sprache zur Übersetzung semitischer Texte und zur Behandlung semitistischer Gegenstände minder geeignet ist als die lateinische, mich davon abgehalten ein Experiment zu wiederholen, zu dem ich mich in meinen *Lucubrationes Syro-Graecae* nur herbeiliess, weil jene Erstlingsarbeit als klassisch-philologische Inauguraldissertation gelten sollte und als solche in Leipzig nach altem Brauche noch immer in dem fragwürdigen Aufputze pseudociceronianischer Sprache auftreten mußte.

Allerdings auch der Übertragung in ein lesbares Deutsch scheinen syrisch-philosophische Texte zu spotten. Die Syrer mußten hundertfach ihrer Sprache Zwang anthun, um dem so oft schon im Griechischen wenig anmutigen schulmäßigen Ausdruck aristotelischen oder aristotelisierenden Denkens gerecht zu werden. In Terminologie und Syntax macht sich überall eine mechanische Nachbildung griechischer Diction geltend. Es ist nicht irgend ein freies, in natürlicher Eigenart erwachsenes, wenn auch noch so dunkles oder schwieriges, sondern ein ganz und gar künstliches, von den Foltern und Schrauben einer lebensfremden Schulmeistermache verrenktes Idiom, dem hier der Übersetzer gegenübersteht. Nur durch langatmige Umschreibungen und unter reichlicher Zuhilfenahme lateinisch-deutscher Fremdwörter à la Quidität und Quotität — so scheint es — könnte er selbst in sehr verkünstelter Weise derartiges nachbilden. So habe ich mich denn nach vielem Zögern für einen, soweit ich sehe, bisher noch nicht gemachten Versuch entschieden. In eine ihrem Grundtenor nach deutsche Übersetzung füge ich, wo es irgend angeht, in möglichst weitem Umfange die Sprache der griechischen Termini ein, der das Syrisch der Verfasser sklavisch nachgebildet ist. Ich zweifle nicht daran, daß ich im Einzelnen hier bald zu viel, bald zu wenig gethan habe. In der Sache selbst, hoffe ich, wird mein Verfahren auf die Dauer keine ernste Mißbilligung finden, wenn es auch beim ersten Hinsehen manches Auge verletzt. Andere

als mit der griechischen Terminologie des Aristoteles und der Aristotelescommentatoren vertraute Leser werden meine Übersetzungen ohnehin nicht finden; solchen aber sollte es nur angenehm sein können, wenn sie überall den ihnen geläufigen griechischen Ausdruck, nicht die Umschreibung eines ihnen unbekannten syrischen antreffen.

Ebenso gebe ich mich der Hoffnung hin, daß man sich mit der von mir gewählten Begrenzung des Gegenstandes leicht wird einverstanden erklären können. Ich beschränke mich zunächst grundsätzlich auf die Syrer des V. bis VIII. Jahrhunderts. Im IX. Jahrhundert ist die Sprache der syrisch-christlichen Aristoteliker regelmäßig die arabische. Das gilt von der um den großen Hunain ibn Ishāq sich gruppierenden älteren, so gut als von der, wie es scheint, an Abū Ishāq Ibrāhīm al-Quwairī anknüpfenden jüngeren Gelehrten-schule von Bagdād. Was ferne vom Chalifenhofe in dieser Zeit noch in syrischer Sprache geschrieben wurde, wie der Aristotelescommentar des Mūsē bar Kēphō, ist beinahe spurlos untergegangen. Es folgt die Periode tiefsten Standes der aristotelischen Studien der Syrer und dann eine scheinbar glänzende Wiedergeburt derselben in der Zeit der mit Dionysios bar Šalīṣī und der Schule des Šem'ōn Šanq'lāwājā beginnenden allgemeinen Renaissance syrischen Geisteslebens bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Aber der Aristotelismus der neuen Epoche zeigt ein wesentlich verändertes Gesicht. Aus Lehrern sind die Syrer Schüler der Araber geworden. An die Stelle des Aristoteles selbst und seiner griechischen Commentatoren treten für sie als Quelle philosophischer Belehrung Abhandlungen wie diejenige des al-Kindī, al-Fārābī oder der Ichwān al-Šafā und encyclopädische Werke wie diejenigen des Ibn Sīnā. In jedem Falle durchaus unselbständig, übertragen jetzt die syrischen Aristoteliker die arabische Philosophie ins Syrische, ähnlich wie einst Cicero die griechische ins Lateinische übertragen hatte. Für eine Darstellung der original-syrischen Philosophie und ihrer Litteratur kommen ihre Arbeiten nur soweit in Betracht, als sie neben arabischen auch ältere syrische Texte als Quelle benutzen. Das ist beispielsweise noch ziemlich durchgängig bei dem vielleicht überhaupt nicht erst dieser letzten Periode des syrischen Aristotelismus angehörenden Bāzūṯ, bereits entschieden weniger bei Severus bar Šakkū, so gut wie gar nicht mehr bei Bar-'Eṣrōjō der Fall, dessen ganze philosophische Schriftstellerei in der Caprice gipfelt, der Ibn Sīnā seines Volkes zu sein.

Im Gegensatz zu dieser zeitlichen Beschränkung glaubte ich in einer anderen Hinsicht dagegen die Grenzen nicht zu eng abstecken zu sollen: soferne nämlich gewiß auch die syrisch-arabischen Aristotelesbiographien und die Leistungen der Syrer für die *εἰσαγωγή* einzubegreifen waren. Bezüglich der *εἰσαγωγή* wird man meinen

Standpunkt sofort als begründet anerkennen. Die Schrift, die in der lateinischen Übersetzung des Boëthius auch für das Abendland lange Zeit das Grundbuch der formalen Logik war, hat Syrern und Arabern stets als erstes der Bücher des aristotelischen Organons gegolten. Selbst ein Ibn Rušd vermochte sich ihrer Auctorität nicht zu entziehen und inferiorere Geister haben sie wohl auch kurzer Hand zu einer eigenen Arbeit des Stagiriten gestempelt.<sup>1)</sup> Wenn nicht alles täuscht, hat es sogar in der Entwicklung der syrischen Philosophie nicht an Zeiten und Kreisen gefehlt, deren ganzes „aristotelisches“ Studium in dem Studium des Büchleins von den *πέντε φωναί* bestand. — Auch das wird mir unbedingt zugegeben werden, daß, nachdem ich mich für eine sachliche Anordnung des Stoffes entschieden hatte, an die Spitze der Sammlung die Beantwortung der Frage treten mußte: „Was haben die Syrer über Person und Lebensumstände des Aristoteles gewußt und aus welchen Quellen haben sie ihr Wissen geschöpft?“ Bedenken könnte nur erwecken, daß ich es nicht bei der Edition der zwei in syrischer Sprache erhaltenen *γένη* bewenden liefs, sondern es unternahm auch das gesamte auf syrischer Grundlage ruhende arabische Material zur Biographie des Stagiriten aufzuarbeiten. Ob ich das Richtige gethan habe, mögen die Leser beurteilen. Ich würde zufrieden sein, wenn das, was ich hier — auf das Gebiet der arabischen Litteratur übergreifend, — biete, nicht als wertlos empfunden wird, gleichviel, ob man mit der Stelle einverstanden ist, an der ich es biete, oder nicht. Nachdem ich soweit gegangen war, hätte es vielleicht nahe gelegen, auch noch einen Schritt weiter zu gehen. Auch jenseits der drei syrischen Biographien, auf welche ich die arabischen Nachrichten glaube zurückführen zu dürfen, eröffnen sich ja die bedeutsamsten Fragen. Welches ist das Verhältnis dieser zu den erhaltenen griechischen? Welches sind die gemeinsamen Quellen der griechischen und der syrisch-arabischen Überlieferung und auf welche Quelle geht die einzelne biographische Nachricht zurück? Welche Quellen oder welche Quelle hat vor allem Ptolemaios Chennos in seinem *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* verwertet? Welches ist das Verhältnis dieses *πίναξ* zu Andronikos von Rhodos? — Es scheint, als würde erst die Antwort auf derartige Fragen einigermaßen die mühevollen Arbeit belohnen, die zunächst auf dem Trümmerfelde wirr durcheinander geworfener syrisch-arabischer Überlieferung zu thun war, und doch fürchtete ich, wenn ich sie zu geben versuchte, zweifellos über den natürlichen Rahmen meines gegenwärtigen Unter-

1) Vgl. die Bemerkungen Steinschneiders *Beihefte XII*, S. 97 ff., die Ausführung Ibn Chaldūn's *Prolegomenes* ed. Quatremère III, S. 112 und die blühende Verwirrung bei al-Ja'qūbī ed. Houtsma I, S. 144f. bezw. *Z.D.M.G.* XLI, S. 420 ff.

nehmens hinauszugehen. Was ich etwa in diesem Sinne zu sagen hätte, sollte an anderer Stelle gesagt werden. Mindestens mit den nur sehr scheinbar abschließenden ersten Teil der Untersuchungen Littigs zu Andronikos von Rhodos<sup>1)</sup> werde ich mich auf Grund meiner Behandlung des Ptolemaios-*πίναξ* noch irgendwo und irgendwie auseinandersetzen müssen.

Auch ohne derartige Streifzüge auf das rein gräcistische Gebiet genügen die Biographien und die *εἰσαγωγή*-Commentare völlig, um diesen ersten Band zu füllen. Der zweite, dritte und vierte soll, so Gott will, die syrischen Erklärungsschriften zu je einer der drei ersten Schriften des Organons, ein fünfter endlich Metaphysik, Physik und Psychologie des Aristoteles bei den Syrern zum Gegenstand haben. Zu den späteren logischen Schriften und zur *πρακτικὴ φιλοσοφία* werden sich nennenswerte Syriaca aus älterer Zeit schwerlich beibringen lassen.

Ich kann diese einleitenden Bemerkungen nicht schließen, ohne mit warmer Dankbarkeit der vielfachen Unterstützung zu gedenken, deren bisher meine Arbeit auf einem noch so wenig bebauten Felde sich zu erfreuen hatte. Se. Kgl. Hoheit der Großherzog von Baden hat durch die gnädige Bewilligung eines Stipendiums aus dem Fonds für Künste und Wissenschaften mir eine vom Ende Februar bis Ende Juni 1897 dauernde Studienreise nach Rom und anderen Städten Italiens ermöglicht, die neben syrisch-patristischen, vor allem meinen syrisch-aristotelischen Studien zu Gute kam. Mein lieber Vater, der verstorbene Großshzgl. Landgerichtspräsident R. Baumstark in Mannheim, der älteste und treueste Freund meiner wissenschaftlichen Bestrebungen, von aufrichtigster Teilnahme für alles erfüllt, was mit Hellas im Zusammenhange steht, hat auch diese Arbeit — oft in schweren Tagen — mit regem Interesse verfolgt und durch materielle Aufwendungen gefördert, vor allem indem er schon im Spätherbst 1896 mir einen ersten, kürzeren Studienaufenthalt in Rom möglich machte. Herr Professor Dr. J. Ruska in Heidelberg hat in selbstlosester Weise für mich die in diesem Bande gedruckten Stücke des Severus bar Šakkū aus der ihm von der Kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen zur Verfügung gestellten Handschrift abgeschrieben. Die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner in Leipzig hat durch die Verlagsübernahme das Ansichttreten meiner Arbeitsergebnisse ermöglicht. Die Kgl. Bibliothek zu Berlin hat mir im Sommer 1896 in den Räumen der Großshzgl. Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, im Winter 1897—98 in denen der Großshzgl. Universitätsbiblio-

---

1) *Andronicos von Rhodos I. Programm des Königl. Maximiliansgymnasiums. München 1890.*

thek zu Heidelberg die bequeme Benützung wertvoller Handschriften ermöglicht. Ebenso ist das Entgegenkommen, das ich auf der Bibliotheca Apostolica Vaticana, der R. Biblioteca Vittorio Emanuele, R. Biblioteca Casanatense, R. Biblioteca Corsini zu Rom und der R. Biblioteca Laurenziana zu Florenz bei anhaltender oder häufigerer kürzerer Arbeit, sowie zwecks einzelner Feststellung auf der R. Biblioteca Nazionale in Neapel, der Bibliothek des Palazzo Barberini in Rom und der Bibliothek in Parma fand, über mein bescheidenes Lob weit erhaben. Die Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg, die Großhzgl. Universitätsbibliotheken zu Freiburg i. Br. und Heidelberg und die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft setzten mich sodann durch die Zusendung gedruckter Litteratur in den Stand den weitaus größten Teil dieses Bandes in dem stillen Frieden eines bibliothekfernen Erdenwinkels auszuarbeiten. Endlich hat Herr Geh. Rat Dr. E. Sachau in Berlin mit zuvorkommendster Liebenswürdigkeit mir die Druckbogen seines Kataloges der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin zur Verfügung gestellt. Nicht vergessen kann und will ich auch des deutschen Hauses in Rom, das mir während einer Zeit von annähernd fünf Monaten bei der Vorbereitung dieser Veröffentlichung in den Jahren 1896 und 1897 Gastfreundschaft gewährte und nun seit geraumer Zeit wieder gewährt, des Campo santo dei Tedeschi. Seinem hochverdienten Rector Msgr. A. de Waal und zahlreichen römischen Freunden sei für vieles Gute, das sie mir erwiesen, auch hier nochmals von Herzen gedankt. Mehr als zwei Jahre sind leider verstrichen zwischen dem Abschluß des Manuscriptes und der Beendigung der Drucklegung dieses Buches, Jahre, in denen eine mir erbarmungslos auferlegte Überanstrengung und die durch diese herbeigeführte tiefe Schädigung meiner Gesundheit, Sorge um liebe Kranke und Trauer um liebe Tote mich fast auf dasselbe vergessen ließen. Frohen Sinnes hoffte ich es hinauszugeben, allen Freunden zum Gruss. Jetzt ist es ausschliesslich ein tief wehmütiges *ἐνάγισμα* geworden für drei teure Menschen, deren Andenken ich es widme, weil ich es den Lebenden nicht mehr überreichen durfte, für die besten Eltern und für den geistesgewaltigen Lehrer — *Εὐφώνη ὄντιν*.

Rom im Sommer 1900.

Dr. Anton Baumstark.

## Inhalt.

|   |     |
|---|-----|
| Vorrede . . . . .   | V   |
| Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. . . . .                      | 1   |
| 1. Ptolemaios Chennos . . . . .   | 13  |
| A. Die Lebensgeschichte und das Testament. . . . .                          | 15  |
| B. Das Schriftenverzeichnis. . . . .  | 53  |
| 2. Der Anonymus des Ishāq ibn Hunain . . . . .                              | 105 |
| 3. Der Anonymus des al-Rāzī . . . . .                                       | 126 |
| Syrische Commentare zur <i>εἰσαγωγή</i> des Porphyrios . . . . .            | 133 |
| 1. Der Commentar des Prōḥā . . . . .  | 139 |
| 2. Der Commentar des Ioannes Philoponos . . . . .                           | 156 |
| A. Die Fragmente des cod. Vat. Syr. 158 . . . . .                           | 171 |
| B. Stephanos von Alexandria in den Dialogen des Severus bar Sakkū . . . . . | 181 |
| C. Der <i>liber definitionum</i> des Bāzūḏ . . . . .                        | 210 |
| 3. Der Commentar des Anonymus Vaticanus . . . . .                           | 223 |
| Syrische Texte . . . . .  | 2   |



### Druckfehler.

Von Erheblichkeit ist es, daß gelesen werde:

S. 86, 96 und 103 προβλήματα ξη für προβλήματα ζη.

S. 192 𐤨 für 𐤧 und 𐤌 für 𐤍.

S. 196 𐤧 für 𐤧𐤌.

Für Anderes — wie das irrige Rénan statt Renan S. V Anmk., Iahjā statt Jahjā S. 55 und auf ähnlicher Stufe Stehendes — bitte ich hiermit stillschweigend um Vergebung nachsuchen zu dürfen.

**A. B.**

**SYRISCH-ARABISCHE  
BIOGRAPHIEEN DES ARISTOTELES.**

**Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern. I.**

**b**



Was wir von Nachrichten über das Leben des Aristoteles in syrischer Sprache besitzen, ist nach Umfang wie nach innerem Gehalte ungemein geringfügig. Trotz der hohen Bedeutung, die dem φιλόσοφος schlechthin für die gesamte Kultur der christlichen Syrer zukommt, hat die Thatsache nichts Überraschendes. Die gewaltigen Erschütterungen, die der Vorderorient durch die türkischen und die mongolischen Invasionen erlitt, und noch mehr das verhängnisvolle Absterben litterarischer Bildung und Produktivität, das wir seit Beginn des 14. Jahrhunderts bei der syrischen Nation beobachten, haben in die Bestände der älteren syrischen Litteratur furchtbar Bresche gelegt. Wir begegnen dieser Erscheinung ziemlich gleichmäÙig auf allen Gebieten. Es kann uns nicht in Erstaunen setzen, sie besonders stark bei einem Gegenstande wahrzunehmen, der ein um so beschränkteres Interesse fand und finden mußte, je ausschließlicher im Laufe der Jahrhunderte eine einseitig theologische Richtung alle geistigen Lebensregungen der Syrer beherrschte.

Des Porphyrios φιλόσοφος ἱστορία war, wie Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 245, 12 ff. nach Ibn al-Chammār bezeugt, ins Syrische übersetzt. Ibn al-Nadīm hat sogar das vierte Buch dieser Übersetzung noch selbst gesehen, wie er *Fihrist* I 253, 18 versichert, und wir werden nicht zweifeln dürfen, daß sie das ganze griechische Original wiedergab, während allerdings eine aus ihr geflossene arabische Übersetzung sich nur auf zwei Bücher — wohl die beiden ersten<sup>1)</sup> — erstreckte. Dies war weitaus die beste philosophengeschichtliche Quelle, die den älteren Syrern zu Gebote stand. Für Aristoteles versagte sie, da nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eunapios<sup>2)</sup> Porphyrios die Entwicklung der griechischen Philosophie nicht über Platon und seine Zeitgenossen hinab verfolgte, was unmöglich heißen kann, daß er auch noch den Aristoteles behandelt habe.

Neben dem Werke des Porphyrios kommen wesentlich noch zweierlei Quellen für die Kenntnisse der Syrer auf dem Gebiete griechischer Philosophengeschichte in Betracht. Das sind einmal

1) Haltlos ist die Vermutung Steinschneiders, *Beihefte* XII S. 99, der an die Bücher 1 und 4 denkt. Denn was *Fihrist* I 253 über Buch 4 gesagt wird, bezieht sich auf die syrische Übersetzung.

2) *Vitae sophist.* p. 2: ἀλλ' ὁ μὲν Πορφύριος, οὕτω συμβάν, εἰς Πλάτωνα ἐπέλεσται καὶ τοὺς ἐκείνου χρόνους.

die den griechischen Handschriften vorgesetzten γένη, die naturgemäß vielfach zusammen mit den ihnen folgenden Texten übertragen wurden, dann aber die litteraturgeschichtlichen Notizen der griechischen Chronographen späterer Zeit, von denen — soviel wir mit Bestimmtheit zu sehen vermögen — Eusebios, Anianos und ein gewisser Andronikos, Zeitgenosse des Kaisers Iustinianos, den Syrern in Übersetzung zugänglich waren<sup>1</sup>). Hier wäre denn ein doppelter Ausgangspunkt mindestens für einen großen Teil der syrischen Tradition über das Leben des Aristoteles gegeben, und in der That können wir in dem Wenigen, was uns unmittelbar erhalten ist, noch deutlich den syrischen Niederschlag der einen wie der anderen Art griechischer Überlieferung neben einem Beispiele von Verschmelzung beider Äste der Tradition erkennen.

Den Überlieferungszweig der griechischen γένη vertreten zwei syrische Lebensskizzen dieser Art, die als Vorsatzstücke einer Übersetzung der *Κατηγορίαι* auf uns gekommen sind. Die eine ist unter der — keinen Menschen irre führenden — pseudepigraphen Etikette Ammonios in der einzigen Handschrift cod. Berol. Sachau 226 fol. 13 a. b., die andere anonym in derselben Handschrift fol. 13 b. 14 a sowie in einer leicht abweichenden Textrecension in cod. Vat.

1) Das Werk des Eusebios war durch die ganze syrische Kirche verbreitet. Auszüge enthalten z. B. die codd. Mus. Brit. Add. 12155. 14621. 17194. Berol. Sachau 130. Die Mehrzahl der syrischen Chronographen älterer Zeit scheint sich ausschließlich seiner Führung anvertraut zu haben, so der *Fihrist* I 15. 239. 246 und Ibn Abī Ūṣaibi'a I 76 f. citierte Ishāq, der Eremit, — nicht wie Steinschneider annimmt (*Beishefte* V 21), eine Person mit Ishāq ibn Hunain —, von dem ein in Europa noch nicht vertretenes Werk *de scopo secreto oeconomiae divinae* in einer Handschrift des Muttergottesklosters bei Alqoš erhalten ist, die Anonymi der codd. Mus. Brit. Add. 14643 (ed. Rödiger, *Chrestomathia Syriaca*<sup>2</sup>. S. 105 ff. Land, *Anecdota Syriaca* I 2—22, vgl. Eusebios ed. Schöne II 201 ff.) und 17216 und Pseudo-Dionysios (ed. Tullberg, *Upsala* 1850). Die Fortsetzung des Jakobus von Edessa (cod. Mus. Brit. Add. 14686, vgl. Wright, *A short history* S. 147 ff.) setzt seine Chronographie als die eigentlich kanonische voraus. — Über Anianos vgl. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* II S. 403 ff. Er ist die charakteristische Hauptquelle Michaëls d. Gr. (vgl. die armenische Bearbeitung *trad. p. Langlois* S. 18. 21. 26. 87), aus dem auch die zahlreichen Citate bei Bar-Eḫrōjō stammen. Auf eine andere Mittelquelle geht dasjenige bei Al-Bīrūnī ed. Sachau S. 21 zurück. — Ein Bruchstück der syrischen Übersetzung des Andronikos, über dessen Zeit Elias von Nisibis cod. Mus. Brit. Rich. 7197 fol. 88 belehrt (vgl. *Catalogus cod. manuscr. orient. qui in Mus. Brit. asservantur. P. I codd. syr. et carsh. amplexens* ed. Rosen et Forshall S. 88. Bar-Eḫrōjō *Chron. eccles.* ed. Abbeloos-Lamy I 6 Anmk. 1), enthält cod. Mus. Brit. Add. 25875 fol. 776—796 (Völkertafel). Citate aus seiner Chronographie finden sich vereinzelt in den Briefen des Jakobus von Edessa an Johannes Stylites (cod. Mus. Brit. Add. 12172 fol. 92a) und des Johannes Stylites an Daniel von Arab (cod. Mus. Brit. Add. 12154 fol. 291a), bei Michaël d. Gr. *trad. p. Langlois* S. 36 und Ibn Abī Ūṣaibi'a I S. 73, in großer Zahl bei Bar-Eḫrōjō, der das Werk unmittelbar benützt zu haben scheint. — Endlich sind die drei Griechen gleichmäßig ausgebeutet in der Chronographie des Elias von Nisibis (cod. Mus. Brit. Rich. 7197 fol. 3b. 6b—9b. 88a. b. 97b).

Syr. 158 fol. 27 a. b. und dessen Tochterhandschriften cod. Orient. Medic. Pal. 196 fol. 13b und cod. Paris. Anc. fonds 161 fol. 11a erhalten. Wir werden noch Gelegenheit haben, näher auf sie einzugehen.

Die Ausläufer der chronographischen Überlieferung suchen wir naturgemäß bei den syrischen Historikern. Aber gerade hier ist wieder das Beste nicht erhalten. Im Allgemeinen sind die Arbeiten des ganzen uns zunächst beschäftigenden Zeitraumes untergegangen. Nur die ziemlich ebenso kritiklose als fleißige Compilation des Pseudo-Dionysios aus den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts bietet einigen Ersatz für Verlorenes. Hier lesen wir denn ([Ps.] *Dionysii Telmaharensis chronici liber primus. Upsalae 1850*) ed. Tullberg S. 59 nach Erwähnung der Gründung von Alexandria durch Alexandros d. Gr. ܕܡܬܪܟܐ ܕܡܬܪܟܐ ܕܡܬܪܟܐ d. h. „in dieser Zeit waren bekannt Anaximenes, Epikuros und Aristoteles“. Die hübsche Zusammenstellung sieht ganz dem biedern Mönchlein aus Zuqnin bei Amid ähnlich, dem man Unrecht that, indem man seit Assemani seine zusammengeflückte Klosterchronik mit dem historischen Werke des großen Patriarchen Dionysios († 845) identifizierte<sup>1</sup>). Steigen wir in die Zeit der syrischen Renaissance herab, so dürfen wir vielleicht hoffen, in dem Geschichtswerke des Patriarchen Michaël I. († 1199) Besseres zu finden. Leider ist noch immer weder der syrische Text, noch die, wie es scheint, getreue arabische Übersetzung zugänglich gemacht. Was die in französischer Übersetzung veröffentlichte wenig zuverlässige armenische Bearbeitung bietet, ist dürftig und ungenau. Wir lesen (*Chronique de Michel le Grand. Venise 1868*) trad. par Langlois S. 76 unter Philippos dem Makedonen: „*Les philosophes Aristote et Épicure florissaient de son temps*“. Die neben Michaël von Bar-'Eṣṣrōj, wie die bereits von Michaël benützten Historiker der jüngeren Epoche sind gleich denen der älteren verloren.

Bar-Eḥrōjō selbst hat Elemente der chronographischen Überlieferung mit solchen, die aus syrisch-griechischen γένη stammen, verbunden, wenn er in der syrischen Chronik (*Chronicon syriacum*. Paris 1890) ed. Bedjan S. 33 unter Arsēs von Persien bemerkt:

ܕܠܗ ܐܚܬܐ ܡܢ ܕܝܢ ܪܫܐ ܕܟܪܨܬܐ ܕܩܪܝܢܐ  
ܕܒܪܬܐ ܕܢܘܚܐ ܕܥܝܪܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܦܠܓܐ ܕܡܕܢܚܐ  
ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ.

d. h. „in dieser Zeit waren bekannt Sokrates, Platon und Aristoteles, der Philosoph. Platon starb aber im Alter von 82 Jahren, und es

1) Vgl. Nöldeke in *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* X S. 160—170 auf Grund der Ausgabe des vierten Teiles: *Chronique de Denys de Tell Mahré. IV Partie publiée et traduite par J. R. Chabot. Paris 1895.*

folgte ihm nach sein Neffe Speusippos und mit nichten Aristoteles, da er, obgleich sein Schüler, mit seiner Sekte nicht übereinstimmte.“ Denn einmal ist klar, daß der ganzen Stelle chronographische ἀκμή-Ansätze zu Grunde liegen. Andererseits weist die Nennung des Speusippos unwidersprechlich auf Benützung des erhaltenen anonymen syrischen γένος oder einer ihm nächstverwandten Quelle hin. In der ganzen orientalischen Überlieferung kennen nämlich nur jenes γένος und unsere Stelle den Neffen Platons als den glücklicheren Rivalen des Aristoteles in der Nachfolgefrage, während sonst überall Speusippos durch Xenokrates verdrängt ist, eine Geschichtsfälschung, die vorbereitet erscheint schon in neuplatonischen Stellen wie Ammonios in *Porphirii Isagogen* ed. Busse S. 46: μετὰ γούνην τὴν τοῦ Πλάτωνος τελευτὴν διεδέξαντο τὴν διατριβὴν αὐτοῦ ὁ τε Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Ξενοκράτης καὶ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἐν Λυκίῳ, ὁ δὲ Ξενοκράτης ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ.

Soweit über die erhaltenen echt syrischen Nachrichten zum Leben des Aristoteles. Überhaupt nicht ihnen zuzuzählen ist eine zweite Stelle der syrischen Chronik — ed. Bedjan S. 34 —, an der Bar-ʿEbrōjō eingehender über den Philosophen aus Stageira spricht. Denn sie beruht ausschliesslich auf dem Aristotelesartikel des Ibn al-Qiftī, also auf einer arabischen Quelle. Aber allerdings die arabischen Berichte über Aristoteles selbst beruhen wieder auf uns nicht mehr vorliegenden syrischen. Wenn irgend etwas in Wissenschaft und Litteratur der Araber, setzt ja die arabische Überlieferung griechischer Philosophiegeschichte das Mittelglied syrischer Übersetzungen oder Bearbeitungen der griechischen Originalquellen voraus. Daß der arabische Text der φιλόσοφος ἱστορία aus einem syrischen geflossen war, haben wir bereits gehört. Handschriften einleitende γένη wurden natürlich wie die Texte griechischer Philosophen selbst wenigstens in der Regel durch Vermittelung einer syrischen Version zu den Arabern gebracht. Daß vollends kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der griechischen Chronographie und der historischen Litteratur der Araber besteht, lehrt ein einziger Blick auf die letztere. Wohl stehen schon seit dem Anfange arabischer Geschichtschreibung großen Stiles denjenigen Historikern, welche die Geschichte der vorchristlichen Welt wesentlich nur nach persischen und jüdischen Quellen erzählen, solche gegenüber, bei denen wir den Königslisten der griechischen Chronographen begegnen. Man denke nur an al-Jāʿqūbī. Aber eben das Alter solcher chronographischer Elemente in der arabischen Litteratur schließt die Annahme ihres unmittelbaren Überganges aus dem Griechischen aus. Oder sollen wir wirklich allen Ernstes glauben, bereits al-Jāʿqūbī habe seinen unmittelbar aus dem Griechischen übersetzten arabischen Eusebios oder Anianos zur Hand gehabt? — Dafür endlich, daß



die Araber etwa den Syrern nicht bekannte griechische Quellen zur Philosophengeschichte heranzuziehen in der Lage gewesen wären, spricht nichts. Kein Araber nennt eine griechische Gesamtdarstellung der Philosophengeschichte außer derjenigen des Porphyrios, die auch nur fünfmal — von Ibn Abi Usaibi'a I 37 f. 42 f., Ibn al-Qifti s. v. *امبيدقليس* und *فوثاغورس* und al-Šahrastānī ed. Bulaq II 17 (deutsche Übersetzung von Haarbrücker, Halle 1851. II 86) — ausdrücklich citiert wird<sup>1)</sup>, und auch von Einzelwerken fehlt jede Spur. Denn, wenn Hunain ibn Ishāq in dem sofort näher zu berührenden Spruchbuche Berührungen mit sokratischen Schriften Xenophons verrät<sup>2)</sup>, so hat er unmittelbar nicht aus diesen, sondern aus spätgriechischen Gnomologien geschöpft, die ihm überdies möglicherweise schon in syrischer Übersetzung vorlagen. — Wir dürfen und müssen mithin die arabischen Nachrichten zum Leben des Aristoteles — als auf syrischer Grundlage beruhend — ergänzungsweise für das zu entwerfende Gesamtbilde dessen, was die Syrer des 5. bis 8. Jahrhunderts über diesen Gegenstand wußten, heranziehen.

Man möchte vermuten, Resten syrischer Aristotelesbiographien mindestens so gut als irgendwo in dem arabischen Sentenzenwerke zu begegnen, in dem der größte aller syrischen Gelehrten des Mittelalters Hunain ibn Ishāq († 873) einen Abriss griechischer Spruchweisheit gab, dem *Kitāb nawādir al-falāsifa wal-hukamā' wa'ādāb al-mu'allimīn al-qudamā'* (Buch der Kuriositäten der Philosophen und Weisen und der Lebensregeln der alten Lehrer), das als Muster seiner Gattung seinen Einfluß durch jüdische Vermittelung bis tief ins christliche Abendland hinein und im Orient selbst bis zu Persern, Türken und Abessinern erstreckte<sup>3)</sup>. Abgesehen von dem rein gno-

1) Nicht hierher gehören die Citate Ps.-Dionysios ed. Tullberg 41, Michaël trad. p. Langlois S. 65 — von mir nachgewiesen in *Philologisch-Historische Beiträge Wachsmuth . . . . überreicht. Leipzig 1897. S. 153* —, Bar-Efrōjō Hist. dynast. ed. Šālhānī S. 51. 60 f., al-Šahrastānī ed. Bulaq II 17 (Haarbrücker II 145), die vielmehr aus den *Χρονικά* stammen. Hiernach ist zu berichtigen Nauck *Porphyrii . . . . opuscula tria* S. IX.

2) Vgl. Knust, *Mitteilungen aus dem Eskurial* S. 681 s. v. Xenophon.

3) Das arabische Original ist erhalten in cod. Escorial 756 und — unvollständig — in cod. arab. Monac. 651. Vgl. Aumer, *Katalog der orient. Hsch. zu München* S. 286 ff. A. Müller, *Z. D. M. G.* XXXI S. 506 ff. Weit zahlreicher sind die Handschriften der hebräischen Übersetzung des Jehūdā b. Šelomo al-Charizī (verzeichnet bei Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen* S. 350. Nachtrag S. XXVII), die dreimal — Riva 1562, Luneville 1804, Frankfurt a. M. 1896 — gedruckt wurde. Die spanische Übersetzung *Proverbios buenos* ist nach den codd. Escur. LIII 2 und hIII 1 veröffentlicht von Knust, *Mitteilungen aus dem Eskurial (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CXXI)*, Tübingen 1879, S. 1—65; über die aethiopische vgl. Cornill, *Mashafa Falāsa Tabibān. Das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht. Leipzig 1875.* Nunmehr ist das Werk am besten zugänglich in der nach dem Hebräischen gemachten deutschen Übersetzung von Loewenthal, *Honein ibn Ishāk Sinnprüche der Philosophen. Berlin 1896.* Über den Einfluß des Buches auf die

mologischen Hauptkapitel über Aristoteles (deutsche Übersetzung von Löwenthal) S. 108—116 tritt hier der Stagirite zweimal auf. In der umfangreichen, von den Handschriften der hebräischen Übersetzung bald an den Anfang, bald an den Schluß des Werkes verschobenen Partie über Alexandros d. Gr. bekommen wir Proben seines angeblichen Briefwechsels mit dem königlichen Schüler und dessen Mutter Olympias. Die apokryphen Briefe entstammen einer von dem sog. Pseudo-Kallisthenes verschiedenen Form des Alexandrosromanes, die Hunain in einer Mehrzahl untereinander abweichender Recensionen vorlag, und scheinen in der That den Weg aus dem Griechischen ins Arabische durch die Zwischenstufe einer syrischen Übersetzung genommen zu haben. Aber was an biographischer Weisheit hinter ihnen steckt, das läßt sich auf einen Fingernagel schreiben: Aristoteles war der Lehrer des großen Alexandros — das ist Alles. Ein anderes Stück S. 62—69 beschäftigt sich mit dem jungen Aristoteles. Es steht in dem ersten von den „Versammlungen der Philosophen“ (اجتماعات الفلاسفة) handelnden Teile des Werkes und ist von Ibn Abi Usaibi'a I 61 ff. in seine Geschichte des Aristoteles aufgenommen worden. Die Sache ist wunderbarlich genug: Platon ist Prinzenzieher an einem — echt orientalischen — Königshofe. Aristoteles sitzt mit dem hochgeborenen Zögling in der Prinzenschule. Es kommt der Tag des Examens. Öffentlich soll Sr. Hoheit die erworbene philosophische Spruchweisheit in zusammenhängendem Vortrage kundgeben. Der Vater König hat die pompösesten Vorbereitungen für die höfische Schulfeier getroffen und wohnt derselben persönlich bei. Aber der Prinz blamiert seinen Lehrer furchtbar. An Stelle des völlig Unwissenden und Unfähigen erbiethet sich Aristoteles das vom Meister Gelernte am Schnürchen herzusagen, thut und erntet Ehre und Bewunderung. Das Ganze ist offenbar eine Sage, in der, wenn auch noch so verzerrt, eine Ahnung von Platons Aufenthalt am Tyrannenhofe von Syrakus den eigentlichen Kern bildet. Ist sie griechisch? — Gewiß nicht. Aber ebensowenig trägt sie das Gepräge einer in den frommen Mauern syrischer Klöster erfundener Mär. Dagegen ist das ganze Colorit echt und gut persisch. Nach Persien scheinen auch die merkwürdigen Namen des Königs und seines Sohnes zu weisen, die lebhaft an Namen erinnern, wie sie in der nicht ohne persischen Einfluß aus der syrischen Übersetzung des Vindanios Anatolios aus Berytos durch Qusṭā ibn Lūqā zurecht gemachten „Griechischen Landwirtschaft“ vorkommen<sup>1)</sup>. Der

spätere Litteratur vgl. A. Müller a. a. O., Steinschneider, *Beihefte* V 26 f., wo die weit zerstreute ältere Litteratur registriert ist, und Loewenthal in seiner schätzenswerten Einleitung S. 27 ff. 33 ff., bezw. den in den Noten gegebenen Nachweisen.

1) Der König heist Dinfastanis, der Prinz Nitaforas, gewiß keine

Spur persischer Quellen begegnen wir schliesslich auch anderswo in den „*Versammlungen der Philosophen*“<sup>1)</sup>. War auch die unmittelbare Vorlage Hunains etwa eine syrische, so war sie doch eben eine Übersetzung aus dem Persischen, wie ja überhaupt die syrische Literatur auch von Osten her aus Persien eine starke Befruchtung erfuhr, deren Zeugen noch heute mehrere bedeutende aus dem Pahlawī ins Syrische übersetzte Werke sind<sup>2)</sup>.

Hunain steht nicht vereinzelt. In seiner Abhängigkeit vom Alexandrosroman wie in seiner Abhängigkeit von persischer Aristotelessage ist er geradezu ein Typus. So erscheint unabhängig von seiner Darstellung Aristoteles an der Bahre seines königlichen Zöglings bei Euty chius ed. Pocock S. 287 und al-Makīn (siehe Anmk. 3), ja durch arabische Vermittelung sogar in aethiopischer Alexandrosage<sup>3)</sup>, und hier weist uns die Übereinstimmung mit Firdūsīs

gut griechisch klingenden Namen. Man vergleiche nun mit diesen die *Lucubrations Syro-Graecae* S. 501 Anmk. 218 von mir angeführten aus dem كتاب الفلاحة الرومية.

1) So erscheint S. 74 Anūsīrwān, S. 69 neben einem Griechen, einem Juden und einem Römer ein Perser als Disputant. Die Namen Nitaforas und (S. 69) Panisus kehren S. 57 in den zweifellos wesentlich persisch beeinflussten Siegel- und Gurtsprüchen wieder. Christliches fehlt ganz, dafür findet sich — namentlich S. 58—61 — reichlich Süßfisches, wie bereits Loewenthal sah. Unsere Aristotelesgeschichte hat ihre nächste Parallele im *Sekander Nāmeḥ* des Nizāmī. Vgl. Bacher, *Nizāmīs Leben und Werke u. s. w. Göttingen 1871*. S. 78. Nach Persien weisen auch die goldenen Paläste und die Tempel mit Marmorböden und goldenen Statuen. Vgl. S. 58. 70 f. Völlig persisch ist auch die ganze höfische „Philosophen“-Sippe, der wir ähnlich in persisch-byzantinischen Dreikönig-Legenden begegnen, wie solche mir Herr Dr. Fr. Diekamp aus Münster mitteilte. Wie ganz anders auf dem Boden syrischer Klosterlitteratur die Philosophensage sich gestaltete, lehrt das Capitel V 13 der *Historia monastica* des Thomas von Marga (ed. Budge I 298, englisch II 531 f.), auf das Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 13 f. hinweist. Dem Syrer wird der hellenische Philosoph zum mönchischen Asketen, dem Perser zum höfischen Schönredner. Hier bildet die Feenpracht orientalischer Architektur, dort die Wüste und die Höhle des Eremiten den Hintergrund. Dort gelangt der Geistesmann mit dem Beistande der Gnade von oben zur Erkenntnis des einen Gottes in drei Personen, hier ist sein höchstes Ziel eine kluge Lebensregel oder ein witziges Bonmot, Schlagfertigkeit im Extemporieren und Schönheit der Rede.

2) Unmittelbar aus dem Pahlawī flossen die ältere Übersetzung von *Qalīlay und Damnay* (ed. Bickell-Benfey. *Leipzig 1876*) und die Übersetzung des *Pseudo-Kallisthenes* (ed. Budge 1889), beide zweifellos vor der Zeit Hunains. Vgl. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah. Introduction* S. XLIII f. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromanes*. (*Denkschriften d. Kaiserl. Akademie zu Wien 1890*) S. 11 ff. Wenigstens durch Vermittelung des Arabischen gehen die jüngere Übersetzung des indischen Märchens (ed. Wright. *Dublin 1884*) und der syrische *Sindbān* (ed. Baethgen. *Leipzig 1879*) auf eine Pahlawīvorlage zurück.

3) Vgl. Wallis-Budge, *The life and exploits of Alexander the Great being a series of translations of the Ethiopic histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and other writers*. London 1896. I S. 255. II S. 432 (Anonymus über den Tod des Alexandros) I S. 220. II S. 376 f. (al-Makīn).

Königsbuch ed. Vullers 1804 ff. einmal ganz deutlich nach Persien als der Heimat der Sagenversion. Eine romanhafte Darstellung, ähnlich der Prinzenenerziehungsanekdote Hunains und doch auch durchaus von ihr verschieden findet sich bei al-Dināwari ed. Girgas S. 23, und dem Bilde eines Wundermannes Aristoteles, das ganz zu dem Bilde des Wunderknaben in der von Platon geleiteten Prinzenschule paßt, begegnen wir bei Abū Šakar ibn-al-Rāhib (am zugänglichsten bei Budge a. a. O. I S. 228 ff. aethiopisch, II S. 388—391 englisch) und nur teilweise in Abhängigkeit von diesem bei al-Makin (Budge I S. 209 ff. II S. 357—363).

Nachdem Aristoteles der arabischen Welt einmal der Verfasser des *Sirr al-isrār* und aller von Ibn Abī Usaibi'a I 68 f. aufgezählten und von Steinschneider *Beihefte* XII S. 71—91 besprochenen Schriften war, mußte sich notwendig um seine Person eine dem Charakter derartiger Litteratur entsprechende Sage ranken. Eine geradezu abergläubische Verehrung für die Auctorität des Stagiriten hatte dazu geführt, ihm eine Menge orientalischer Wunderbücher zuzuschreiben; nun führten diese dazu, daß man ihn selbst zu einem orientalischen Wundermanne umgestaltete. Der historische Aristoteles der erst syrisch, dann arabisch übersetzten ἀρχαίαια hat seine Geschichte; der apokryphe Aristoteles der auf orientalischem Boden selbst entstandenen ψευδενίγραφα hat seine Legende. Jene ist der Niederschlag syrischer Aristotelesbiographie, diese der Niederschlag persischer oder etwa auch jüdischer<sup>1)</sup> Aristotelessage.

Wir hatten den Satz aufgestellt, die arabischen Nachrichten über das Leben des Aristoteles hätten, weil auf solchen beruhend, als Ersatz für verlorene syrische zu gelten. Wir müssen hier sofort bei einer ziemlich umfangreichen Gruppe von Angaben eine Ausnahme konstatieren. Aber die Ausnahme stößt die Regel nicht um. Neben der orientalischen Sage macht schon auf die universalhistorische Litteratur auch die griechisch-syrische Überlieferung seit Alters ihren Einfluß geltend. Zunächst war es die chronographische Tradition, an die man sich hielt. So beschränkte sich Abū 'Isā Aḥmad ibn Alī, den Abū-l-Fidā *Historia anteislamica* ed. Fleischer S. 154 vor al-Šahrastānī ausschreibt, auf den chronographischen ἀκμή-Ansatz: ومنهم ارسطوطاليس وكان تلميذا لافلاطون وكان ارسطو المذكور في زمن الاسكندر d. h. „zu ihnen (den griechischen Gelehrten) gehört Aristoteles. Er war ein Schüler Platons. Der genannte Aristoteles lebte in

1) Vgl. Hunain S. 50: „so daß wir diese Wissenschaft aus dem Griechischen, Hebräischen und Syrischen ins Arabische übersetzten“, wobei er nur die Quellen der *nawādir* u. s. w., nicht wie Loewenthal annimmt, das von ihm aus der Ursprache übersetzte Alte Testament im Auge hat. Denn „diese Wissenschaft“ ist ja diejenige, mit der die „nach dem Rate des Sokrates, Platon und anderer Alten“ lebenden Philosophen „sich Tag und Nacht in ihren Büchern beschäftigten“.

der Zeit des Alexandros.“ Ähnlich werden es noch Mehrere gemacht haben, und Hamzā Iṣbahānī ed. Gottwaldt S. 71f. geht nur in anderer Weise auf eine griechisch-syrische Chronik zurück, wenn er kurzer Hand den Aristoteles neben Platon und Hippokrates unter den علماء المقدونيين d. h. den „makedonischen Gelehrten“ nennt, deren Werke die Ptolemäer gesammelt hätten. Aber auch eine einzelne selbständige Aristotelesbiographie hat auf die arabische Historiographie eingewirkt. So dürftig sie immerhin noch sind, lehren dies unverkennbar die etwas ausführlicheren Bemerkungen über den Philosophen bei al-Mas'ūdī, Ibn al-Athīr, Ibn Chaldūn und al-Šahrastānī, welch letzterer — selbst wieder, wie angedeutet, von Abū-l-Fidā a. a. O. wörtlich abgeschrieben — seine biographischen Notizen merkwürdiger Weise mechanisch aus dem über die Griechen handelnden Kapitel eines universalhistorischen Werkes herausgebrochen hat<sup>1)</sup>. Eines, wie es scheint, in diesem Überlieferungskreise heimischen Quid-proquo muß hier im Vorübergehen gedacht werden. Bei Nikomachos, dem Vater des Philosophen, dachten die arabischen Historiker regelmäßig an den Verfasser der ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή, wie dies beispielsweise von al-Mas'ūdī aus dem Citate bei Ibn Abī Uṣaibī'a I 54 hervorgeht. Allerdings begegnen wir der Verwechselung schon bei einem so alten Schriftsteller wie al-Ja'qūbī ed. Houtsma I S. 144, der im Übrigen für die Aristotelesbiographie nicht in Betracht kommt. Gleichwohl scheint ihre Entstehung richtiger auf arabischen als auf syrischen Boden verlegt zu werden, schon weil den Arabern der Gedanke an den Gerasener ungleich näher lag als den gerade mit griechischer Mathematik verhältnismäßig weniger vertrauten Syrern.

Weitaus umfangreicher als in der universalhistorischen sind dann endlich die Reste syrischer Aristotelesbiographien in der speziell gelehrten geschichtlichen Litteratur der Araber. Begründet in Werken des 9., hat diese während des 10. und 11. Jahrhunderts quantitativ und qualitativ eine hohe Blüte entfaltet, um in einigen den Überlieferungsstoff codifizierenden Compilationen des 13. zum Abschlufs zu kommen. In den Kreisen der ruhmreichen Gelehrtenfamilie Buchtišū' und der mit dem großen Spital von Djundi-Sābūr verbundenen medizinischen Akademie hatte man damit begonnen Erzählungen über das Leben zunächst der syrisch-, jüdisch- und persisch-arabischen Ärzte der näheren Vergangenheit zu sammeln<sup>2)</sup>. Die

1) Beweisend hierfür ist die Bezeichnung des Aristoteles als الحَكِيمُ المَطْلُقُ عندهم d. h. „der absolute Weise unter ihnen“ mit seiner jetzt völlig in der Luft schwebenden Beziehung auf ein اليونانيون „die Griechen“, das in einem früheren Zusammenhange in unmittelbarer Nähe gestanden haben muß.

2) Hierher gehören die Werke dreier von Ibn Abī Uṣaibī'a immer und immer wieder citierter Männer, des Jūsuf ibn Ibrāhīm genannt Ibn al-Dāja,

angeborene Vorliebe der Araber für genealogische Gelehrsamkeit und anekdotenmäßigen Unterhaltungsstoff begünstigte die werdende litterarische Gattung. Die Arbeiten eines Hunain ibn Ishāq, Thābit ibn Qurra und Qustā ibn Lūqā<sup>1)</sup> gaben ihr seit der Mitte des 9. Jahrhunderts einen mächtigen Impuls in der Richtung auf das griechische Altertum. Seit Ishāq ibn Hunain in seinem 903 vollendeten *Ta'riḥ al-atibbā'* (Geschichte der Ärzte), wie wir durch *Fihrist* I 286 f., Ibn Abī Usaibi'a I 36 sicher wissen, neben den Ärzten auch den Dichtern und Denkern Griechenlands eine Stelle gewährt hatte, blieb die griechische Philosophiegeschichte dauernd mit ihrer weiteren Entwicklung verbunden, und daß hier Aristoteles einen der hervorragendsten Plätze behauptete, versteht sich. — Die

des Ishāq ibn 'Alī al-Ruhāwī, für dessen *Kitāb fī adab al-tabīb* wesentlich historischer Charakter gegen Steinschneider *Beihefte* V S. 31 durch Ibn Abī Usaibi'a I 171 erwiesen wird, und des فتبون al-tardjamān, den trotz eines Spezialartikelchens bei Ibn Abī Usaibi'a I 204 Flügel, Wüstenfeld und Steinschneider in ihren Arbeiten merkwürdiger Weise keines Wortes würdigten. Alle drei gehören noch dem 9. Jahrhundert an und scheinen nur orientalische Gelehrte in den Bereich ihrer Erzählungen gezogen zu haben. Höchstens von Ibn al-Dāja könnte nach Ibn Abī Usaibi'a I 77 ff. angenommen werden, er habe die Geschichte der Medicin mit Galenos begonnen, wenn das dort Mitgeteilte nicht vielmehr aus einer Spezialarbeit في تعريف موضع جالينوس „über das Land des Galenos“ stammt, wofür Vieles zu sprechen scheint.

1) Das Spruchbuch Hunains scheint zunächst nicht auf die hier in Frage stehende Litteratur gewirkt zu haben. Noch al-Sidjastānī behandelte das Gnomologische in einem von seinem geschichtlichen verschiedenen Werke, dem durch Hadji Chalfa ed. Flügel VII 780 bekannten صوان الحكم d. h. „Apotheke der Weisheitsprüche“. Erst al-Mubaššir vereinigte Gnomologie und Philosophiegeschichte und Ibn Abī Usaibi'a, Ibn al-Qiftī, al-Sahrāzūrī sind ihm gefolgt. Um so befruchtender müssen zwei kleinere aber exakt wissenschaftliche Arbeiten Hunains auf die gelehrten-geschichtliche Forschung und Schriftstellerei gewirkt haben, beide auf den litterarischen Nachlaß des Galenos bezüglich, das كتاب الى ابن المنجم في استخراج كمية كتب جالينوس d. h. „an al-Munadjjim über die Zahl der Bücher des Galenos“ (*Fihrist* I 295), einer Bearbeitung der περί των ιδίων βιβλίων γραφή des Galenos, in der er nach Ibn Abī Usaibi'a I 198 besonders von den durch ihn übersetzten Schriften, doch nicht ausschließlich von diesen handelte, und die مقالة في ثبت الكتب التي لم يذكرها جالينوس „über das genaue Verzeichnis der von Galenos in seinem πινακ nicht erwähnten Bücher“ (Ibn Abī Usaibi'a I 198), einer sich sogar mit Echtheitsfragen befassenden Ergänzung der ersten Schrift. Von ihnen ist wenigstens die erstere durch die umfangreichen Auszüge des Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 289 ff. und Ibn Abī Usaibi'a I 90—103 uns noch ziemlich wohl bekannt. Waren diese Arbeiten bibliographisch-kritischer Natur, so beschäftigte sich der große Šabier Thābit ibn Qurra — in gründlicher und umsichtiger Weise — mit einem mehr historischen Problem in seiner Schrift في البراطيين „über die Ärzte namens Hippokrates“, die nach Ibn Abī Usaibi'a I 219 durch eine gelegentliche Anfrage hervorgerufen war. Auch von ihr besitzen wir Auszüge bei Ibn al-Nadīm I 293 f. und Ibn Abī Usaibi'a I 17. Qustā ibn Lūqā wagte sich endlich sogar auf das doxographische Gebiet, worüber später kurz Näheres zu bemerken sein wird.

Reihe des Erhaltenen eröffnet der *Fihrist* des Ibn al-Nadīm aus der zweiten Hälfte des 10., es folgt das *Kitāb muhtār al-hikam wa-mahāsīn al-kilām* (Buch der Auswahl aus den Weisheitslehren und des Schönsten von den Aussprüchen) des Alexandriners al-Mubaššir aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, an bibliographischer Gelehrsamkeit bezüglich des Aristoteles ungleich ärmer, an biographischer ungleich reicher als das ältere Werk. Der jüngsten Schicht gelehrtengegeschichtlicher Litteratur gehören das *Kitāb 'ujūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-atibbā'* (Buch der Quellen der Neuigkeiten über die Klassen der Ärzte) und das wenigstens in dem allein erhaltenen Auszuge des al-Zauzani die Form eines biographischen Lexikons tragende *Ta'riḥ al-ḥukamā'* (Geschichte der Weisen) an, jenes von Ibn Abī Uṣaibi'a († 1269), dieses von Ibn al-Qiftī († 1248) verfaßt. Auch die Aristotelesartikel dieser Werke bedeuten, weil sie zum Teile aus verlorenen Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts flossen, eine wertvolle Vermehrung unseres Materials. Völlig bei Seite zu lassen sind dagegen al-Šahrazūri und die kürzere arabische Weltgeschichte Bar-Eḫrōjōs. Der Erstere bietet lediglich die Aristotelesbiographie al-Mubašširs, vermehrt durch zwei biographisch belanglose Zusätze nach al-Fārābī und dem von Ibn al-Batriq übersetzten Königsbuche. Die Letztere ist in ihrem Passus über Aristoteles (ed. Šālihānī S. 91f.) nicht minder als die Hauptstelle der syrischen Chronik ausschließlich von Ibn al-Qiftī abhängig.

Natürlich gehören so umfängliche Reste griechisch-syrischer Tradition über das Leben des Aristoteles, wie sie in den vier genannten gelehrtengegeschichtlichen Werken vorliegen, nicht dem chronographischen, sondern dem Überlieferungszweige der ausführlichen *γένη* an. Unsere Aufgabe ist hiermit klar vorgezeichnet. Es gilt mit Hilfe der beiden erhaltenen syrischen *γένη*, der universalhistorischen und der gelehrtengegeschichtlichen Litteratur der Araber inhaltlich, so weit als möglich, die griechischen Lebensskizzen des Philosophen wieder herzustellen, die im Gegensatze zu jenen durch Ḥunain oder al-Dīnāwarī vertretenen orientalischen Sagen die Grundlage eines genaueren historischen Wissens der Syrer und ihrer arabischen Schüler bezüglich des Lebens des von ihnen höchst verehrten Hellenen wurden.

Bevor wir in die Einzeluntersuchung eintreten, ist es vielleicht zweckmäßiger, hier die wichtigsten bibliographischen Angaben über unsere vier arabischen Hauptquellen einzuschalten. Der in Frage kommende arabische Text des Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Uṣaibi'a findet sich in den Ausgaben I 246—252, beziehungsweise I 54—69. Deutsch steht der Aristotelesabschnitt Ibn al-Nadīms bei A. Müller, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*. Halle 1873 S. 9—22, während von demjenigen des Ibn Abī Uṣaibi'a Stein-

schneider, *Al-Farābī, Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Petersbourg, VII<sup>e</sup> Série. Tome XIII No. 4. St.-Petersbourg 1869* S. 191—198, 200ff. wenigstens eine vollständige Analyse und eine Übersetzung der auf Ptolemaios zurückzuführenden Bestandteile ausschließlich des Schriftenverzeichnisses giebt. Die Aristotelesbiographie al-Mubašširs, dessen Werk arabisch nur in cod. Lugdun. Batav. Warner. 515 und cod. Berol. Orient. 785 vorliegt, ist gedruckt im Urtext mit deutscher Übersetzung bei Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur. Heft 1. Berlin 1894* S. 4—19, in der mit Unrecht dem Johannes de Procida zugeschriebenen lateinischen Bearbeitung bei De Renzi, *Collectio Salernitana. Tom. III Neapel 1854* S. 109ff. und Steinschneider a. a. O. S. 202—207, in der altspanischen Übersetzung bei Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial. Tübingen 1879* S. 243—276, endlich in einer modernen aus dem lateinischen Texte geflossenen italienischen Übersetzung bei De Renzi, *Il secolo decimo terzo e Giovanni di Procida. Napoli 1860* S. 507ff. Lippert hat sie zum Ausgangspunkte seiner verdienstvollen *Quellenforschungen zu den arabischen Aristotelesbiographien* a. a. O. S. 3—38 gemacht. Von dem Werke Ibn al-Qiftī ist eine Ausgabe, die bereits A. Müller vorbereitete, nunmehr gleichfalls von Lippert zu erhoffen<sup>1)</sup>. Ich selbst kenne den Text aus der Handschrift 1161 der Kaiserl. Hofbibliothek zu Wien und der einzigen, aber vorzüglichen arabischen Handschrift der R. biblioteca Corsini zu Rom. Eine Analyse des Artikels Aristoteles bietet Steinschneider a. a. O. S. 187—191. Eine vorzügliche kritische Ausgabe des Schriftenverzeichnisses nach Ptolemaios auf Grund von fünf Handschriften des Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī mit Versuch einer Wiederherstellung des griechischen Textes und gelehrten Anmerkungen giebt A. Müller, *Das arabische Verzeichnis der Aristotelischen Schriften in Morgenländische Forschungen. Festschrift . . . . . Fleischer . . . . . gewidmet. Leipzig 1875* S. 1—32. Schon vor ihm hatte das Schriftenverzeichnis eine Bearbeitung erfahren durch Steinschneider und V. Rose, *Aristotelis opera edidit academia regia Borussica. Tom. V* S. 1469—1473. Später folgten die Bearbeitungen von V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta. Lipsiae 1886* S. 18—22 und Littig, *Andronikos von Rhodos. I. Programm des Königl. Maximiliansgymnasiums. München 1890* S. 37—42. Behufs einer allgemeinen Orientierung ist auf Steinschneider, *Beihefte V* S. 19—32 zu verweisen, wo sich auch die nicht gerade auf die Aristotelespartien unserer vier Werke bezügliche ältere Litteratur über dieselben verzeichnet findet.

1) Vgl. Z. D. M. G. XLVIII S. 486 Anmerkung.



## 1. Ptolemaios Chennos.

Der einzige griechische Gewährsmann, der in der gelehrten-geschichtlichen arabischen Überlieferung über das Leben des Aristoteles mit Namen genannt wird, ist ein gewisser Ptolemaios, den Ibn al-Qiftī s. v. بطليموس الغريب ausdrücklich von dem Verfasser der *μεγάλη σύνταξις* unterscheidet und übereinstimmend mit Ibn al-Nadīm, *Fihrist* I 255, d. h. wohl nach derselben Quelle wie dieser, in wenig bestimmten Ausdrücken als begeisterten Verehrer des Stagiriten bezeichnet. Über die Persönlichkeit des Schriftstellers, mit der offenbar die orientalischen Gelehrten wenig oder gar nicht vertraut waren, sind lange Zeit die widersprechendsten Vermutungen aufgestellt worden, die man bei Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig 1865. S. 41f. und Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. 3. Aufl. II 2. S. 54 gewissenhaft registriert findet. Als gesichert konnte gelten, daß an denjenigen Ptolemaios zu denken ist, auf welchen die Worte des Elias, *prolegg. in categ.* 22a 10ff. (Brandis) gehen: *Δεύτερον τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πολλῶν ὄντων, χιλίων τὸν ἀριθμὸν, ὥς φησι Πτολεμαῖος ὁ φιλάδελφος ἀναγραφὴν αὐτῶν ποιησάμενος καὶ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὴν διαθήκην*, sei es nun, daß hier φιλόσοφος für φιλάδελφος zu schreiben ist, sei es, daß der biedere Spätling in der That irgend einen Grammatiker oder Philosophen mit dem durch Diogenes Laërtios V 58 und Suidas s. v. *Στράτων* als Hörer Stratons, durch Athenaios I 3a.b. und Elias, *in categ.* 28a 14 als Sammler von Aristotelesschriften bekannten König verwechselt hat. Alles Übrige blieb reines Raten und Meinen.

Und doch war keinerlei Raten, sondern lediglich ein Verstehen und Anerkennen des Überlieferten notwendig. Ptolemaios heisst bei Ibn al-Nadīm I 247. 255 und Ibn al-Qiftī a. a. O. الغريب d. h. „der Fremde“. Das ist griechisches ξένος und dies eine offenbare Corruptel. Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur* S. 400. 634 und Littig S. 19 haben erkannt, daß kein Anderer gemeint ist als Ptolemaios Chennos, der Verfasser der von Photios, *biblioth. cod.* 220 excerpierten berühmten *καινὴ ἱστορία*, der nach Suidas s. v. *Ἐπαφρόδιτος* unter Nero und den Flaviern blühte<sup>1)</sup>. Allerdings hat sich Busse, *Hermes* XXVIII 264 gegen diese Identification erklärt, aber Lippert S. 23f. hat sie gegen jede Anfechtung durchaus überzeugend verteidigt. Einem sachkundigen Kritiker wie Susemihl

1) Anders freilich s. v. *Πτολεμαῖος*. Aber hier beruhen die entscheidenden Worte *γεγονὼς ἐπὶ τοῦ Τραϊανοῦ καὶ Ἀδριανοῦ τῶν αὐτοκρατόρων* auf einer Verwechselung des als Vater des Ptolemaios genannten Hephaestion mit dem Metriker.

scheint durch seine Darlegung die Sache erledigt<sup>1)</sup>. Fraglich bleibt nur, ob, wie Lippert annimmt, bereits auf griechischem Boden durch Verwechslung von X und Ξ die Grundlage des arabischen Beinamens geschaffen wurde, oder ob nicht erst ein syrischer Abschreiber das ihm unverständliche حننو in ein حننوی oder حننوی) verbessern zu müssen geglaubt hat.

Denn daß die arabischen Auszüge aus der Schrift des Ptolemaios eine syrische Übersetzung derselben zur Grundlage haben, steht außer Zweifel. Abgesehen von den Erwägungen allgemeiner Art haben wir hier geradezu untrügliche Beweise für eine syrische Vermittelung zwischen dem griechischen und dem arabischen Texte. Lippert S. 28 hat in diesem Sinne mit feinem Sprachgeföhle auf die Wiedergabe von *λεπτός* und *λεποτάτοι* durch das wenig passende كهنه, beziehungsweise das unarabische كمرنن hingewiesen, die offenbar die Zwischenstufe eines syrischen حننل und حننل voraussetze. Ich füge dem ein noch äußerlicheres und deshalb mindestens ebenso durchschlagendes Argument bei. Ibn al-Nadīm I 248 und Ibn Abī Uṣaibi'a I 61 nennen die Vaterstadt des Philosophen übereinstimmend باسطغیرا. Bei dem Fehlen eines lokalen ب im klassischen Arabischen scheint der leicht zu durchschauende Schreibfehler deutlich auf das Syrische zurückzuweisen. Ein حننل mit seiner Dittographie der Präposition د, d. h. „in“ hat der arabische Übersetzer, des Griechischen unkundig, wiedergegeben und wiedergeben müssen. فی المدينة باسطغیرا. Ibn al-Qiftī bleibt hier aus einem bald zu erörternden Grunde außer Betracht, und bei al-Mubaššir fehlt die dem Wortlaute des Testaments angehörende Stelle. Somit widerspricht auch von dieser Seite aus nichts der in Anregung gebrachten Erklärung.

Der Titel der Ptolemaiosschrift lautet, wo er am genauesten angegeben wird, bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 54: الى غلس فی سيرة ارسطوطاليس وخبرة ووصيته وفهرست كتبه المشهورة d. h. „an Gallus über Leben und Geschichte des Aristoteles, sein Testament und das Verzeichnis seiner berühmten Bücher“. Hiezu stimmt auf das genaueste die Charakteristik des Werkchens in der angeführten Stelle des Elias, und in der That wird Ptolemaios von den arabischen Quellen für die Lebensgeschichte, das Testament und den litterarischen Nachlaß des Aristoteles citiert. Seine Arbeit bestand also aus zwei verschiedenartigen Teilen, einem biographischen und einem pinakographischen, einer Lebensskizze, an deren Schluß das Testa-

1) *Berliner philologische Wochenschrift* XV. 1895. S. 1129—1132. *Bursians Jahresberichte* 1896. S. 39.

ment des Philosophen mitgeteilt war, und einem kritischen *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*, den wir uns von ähnlicher Art denken mögen wie den durch Dionysios von Halikarnassos seinem Essay über Deinarchos beigefügten Katalog der echten und angeblichen Reden desselben. Für uns scheiden sich die beiden Bestandteile um so schärfer, weil ihre Überlieferung bei den Arabern, wie wir sehen werden, eine nicht unmerklich verschiedene ist.

#### A. Die Lebensgeschichte und das Testament.

Ptolemaios wird für das Leben des Aristoteles citiert von Ibn al-Nadīm, Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī. Dafs er auch bei al-Mubaššir eine Hauptquelle ist, zeigen auf den ersten Blick die oft nahezu wörtlichen Übereinstimmungen seines Textes mit sicher aus Ptolemaios stammenden Stellen bei Ibn Abī Uṣaibi'a.

Aber nur Ibn al-Nadīm, al-Mubaššir und Ibn Abī Uṣaibi'a haben einen unmittelbaren und selbständigen Wert für die Wiederherstellung des griechischen βίος. Es ist von Wichtigkeit sich von vornherein über diese Thatsache und die sie begründende Schichtung der Quellen bei Ibn al-Qiftī klar zu werden. Denn mittelbar wird eben diese allerdings für den weiteren Gang der Untersuchung von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Der Artikel Aristoteles bei Ibn al-Qiftī zerfällt, wenn wir ihn auf seine Quellen hin ansehen, in fünf Teile von ziemlich verschiedener Ausdehnung und Beschaffenheit. Der erste Teil reicht bis zum Schlusse der ersten Schriftenübersicht (A in der Analyse Steinschneiders). An der Spitze stehen die *disiecta membra* einer kurzen Biographie: Etymologie des Namens, zwanzigjähriges Schülerverhältnis zu Platon, Bezeichnung als *ὁ νοῦς* durch den Lehrer, allgemeine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. Darauf folgt — auf halbem Wege abgebrochen — die Einteilung und Aufzählung der Schriften, wie sie durch die neuplatonischen Commentatoren in den *προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας* gegeben wurde. Mittelbare Quelle ist hier, wie eine Vergleichung erhärtet, die zweite Frage der risāla des Abū Naṣar al-Fārābī über die zum Studium der Philosophie

notwendigen Vorkenntnisse (فيما ينبغي ان تقدم قبل تعلم الفلسفة), die — auf Grund einer syrischen Übersetzung, wie die Nachklänge dieser in cod. Vat. Syr. 158 fol. 266, bei Severus Sēbōxt cod. Berol. Sachau 226 fol. 78b und Severus bar Šakkū, *Dialoge, zweites Buch* II 1, Frage 9 lehren — den Inhalt solcher *προλεγόμενα* fast wortgetreu wiedergibt (*Alfārābīs philosophische Abhandlungen, herausgegeben von Dieterici. Leiden 1890. S. 50—53*). Unmittelbar geht alles, wie Steinschneider erkannte, auf eine der Hauptquellen Ibn al-Qiftīs für die griechische Philosophie zurück, auf das geist-

volle *Kitāb al-ta'rif bi tabaqāt al-umam* (Buch der Bekanntmachung mit den Klassen der Völker) des Richters Abū l-Qāsim Šā'id ibn Aḥmad aus Toledo († 1070), von dem wir noch mannigfache Auszüge besitzen<sup>1)</sup>. Bezüglich der biographischen Reste ist dies durch den Vergleich mit solchen in der Vorrede des Abraham ben Chisdai zur Ethik des al-Gazzālī<sup>2)</sup>, bezüglich des Stückes aus al-Fārābī durch einen Vergleich mit der vollständigen Redaktion bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 57—60 gesichert. Denn hier wie dort ist glücklicherweise der Name Šā'id's noch erhalten. — Der zweite Teil erstreckt sich vom Ende der ersten bis zur zweiten Schriftenübersicht einschliesslich (B—G bei Steinschneider). Den Anfang macht hier eine Reihe von kürzeren oder ausführlicheren Berichten über die Anfänge einer Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles und der ganzen griechischen Philosophie im Zeitalter Ma'mūns und über die ältesten Übersetzer. Weitaus das Meiste stammt aus dem *Fihrist* des Ibn al-Nadīm, der denn auch mehrfach citiert wird. Daneben findet sich einmal ein Citat aus einem Anonymus, ein anderes Mal ein solches aus Abū Suleimān al-Sidjistānī, einem jüngeren Zeitgenossen Ibn al-Nadīms. Es folgt wörtlich aus dem *Fihrist* I 246 f. abgeschrieben die Lebensskizze und das Testament des Philosophen unter Berufung auf Ptolemaios und zuletzt minder genau wiedergegeben die bibliographische Übersicht Ibn al-Nadīms I 248—252 über die Werke des Aristoteles, ihre Commentatoren, Epitomatoren und Übersetzer<sup>3)</sup>. Das Ganze ist offenbar ein durchaus einheitlich componiertes Stück, das, wie schon die Eingangsworte lehren, Aristoteles als den Vater der Philosophie des Islām behandelt. Es kann hier unerörtert bleiben, ob Ibn al-Qiftī für dasselbe den *Fihrist* unmittelbar benützt, oder ob er alles aus einer jüngeren Quelle herübergenommen hat. Genug, daß er — mittelbar oder unmittelbar — bezüglich dessen, was er im Namen des Ptolemaios giebt, vom *Fihrist* abhängig ist, als selbständiger Zeuge neben diesem für den biographischen Teil des Ptolemaiosschriftchens also nicht fungieren kann. — Den dritten Teil bildet dann das Schriftenverzeichnis

1) Ausführlicherer Auszug in den codd. Monac. arab. 242. Mus. Brit. 281. Lugd. Batav. Gol. 162, kürzerer bei Hadji Chalfa *ed. Bulag* I 22—25. Dazu umfängliche Reste bei Ibn al-Qiftī und Ibn Abī Uṣaibi'a. Vgl. Steinschneider *Alfarabi* 128 f. 141—146. *Beihefte* V 24 f. Charakteristisch für Šā'id ist die Unterscheidung der Culturvölker, dagegen nicht die allerdings bei Bar-Eṣrōjō *Hist. dynast. ed. Šālḥānī* S. 60 mittelbar auf ihn zurückgehende Anschauung von den „Säulen“ der griechischen Philosophie, da nach Hunain k. *nawādir* S. 58 diese schon in weit älterer Litteratur bekannt gewesen zu sein scheint.

2) Ausgabe *Leipzig* 1839. S. 2. Vgl. Steinschneider, *Alfarabi* S. 187 f.

3) Ein Teil dieses Abschnittes ist irrthümlich in den Abschnitt über Alexandros von Aphrodisias gekommen. Zu dieser allen Handschriften gemeinsamen Verwirrung vgl. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 83.

nach Ptolemaios (H bei Steinschneider), das uns hier nicht beschäftigt, den vierten (I bei Steinschneider) eine Sammlung wesentlich biographischer Nachträge nach al-Mubaššir, der zwar ebenso wenig als zu Anfang Ša'id genannt wird, aber meist wörtlich übereinstimmt<sup>1)</sup>, den fünften (K bei Steinschneider) endlich ein Anhang über die hauptsächlichsten Parteien in der Philosophie, wie Steinschneider, *Alfarabi* S. 10 gezeigt hat, nach al-Gazzālī, in der Zeit Ibn al-Qiftī's längst der philosophischen Fundamentalauctorität für den orthodoxen Muslim des Ostens. Diese späteren Teile des Artikels enthalten also nichts, das geeignet wäre, unser auf Grund des zweiten Teiles gewonnenes Urteil über das Verhältnis Ibn al-Qiftī's zu der Biographie des Ptolemaios zu modificieren.

Scheidet so Ibn al-Qiftī aus der Reihe unserer unmittelbar kritisch brauchbaren Zeugen aus, so erfährt diese Reihe eine unerwartete Erweiterung durch das syrische γένος des Pseudo-Ammonios. Die Disposition des kleinen Ganzen stimmt genau mit der aus den Arabern für Ptolemaios sich ergebenden überein. Die Angaben über die Abstammung des Philosophen von Asklepios, über sein Alter bei Eintritt in den Kreis Platons und die Dauer seines Schülerverhältnisses zu diesem, über den Ort seines Todes und die Überführung der Leiche nach Stageira kehren fast wörtlich gleichlautend wieder. Auch die Bestimmung der Lage von Stageira durch die Nachbarschaft von Olynthos, aus Ibn Abī Uṣaibi'a I 54 als ein Zug des Ptolemaios bekannt, treffen wir wieder, und wir erfahren hier sogar erst, wodurch die in hohem Grade charakteristische Wendung bedingt ist. *αὐτὸς γὰρ ὡς ἔφη, ὡς ἔφη, ὡς ἔφη* d. h. „Olynthos, ἧς καὶ Θουκυδίδης μνημονεύει ἐν πέμπτῳ“ sagt der syrische Text. Es war die litterarische Celebrität der unter anderem aus der *ἔνγγραφή* des Thukydides allbekannten Stadt, was den zunächst grammatisch-philologisch gebildeten Verfasser der *καὶνὴ ἱστορία* veranlaßte, sie als Ausgangspunkt chorographischer Orientierung in Thrakien zu benützen. Endlich sehen wir bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 55 Ptolemaios gegen die Anschauung gewisser *τινὲς* polemisieren, die Aristoteles erst nach Vollendung des 30. Lebensjahres von früherer öffentlicher Thätigkeit sich zur Philosophie wenden ließen, beinahe unmittelbar darauf aber einräumen, daß der Philosoph der *νομοθετίας* seiner Vaterstadt wurde, eine Partie, von der auch bei Ibn al-Nadīm I 247 — allerdings nur in einem einzigen kurzen Sätzchen — sich ein Rest erhalten hat. Bei Pseudo-Ammonios begegnen wir wiederum sowohl der Polemik als auf das engste mit ihr verbunden der Angabe über die gesetzgeberische Wirksamkeit in

1) Auch, was hier Steinschneider a. a. O. S. 190 auf Ibn Abī Uṣaibi'a zurückzuführen scheint, stammt in der That aus der Parallelstelle al-Mubašširs.

Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern. I.

Stageira. Derartige Indicien sind beweisend. Drei in einem einzigen Worte, beziehungsweise einer einzigen Zahl bestehende Abweichungen des Pseudo-Ammonios von der arabischen Überlieferung fallen ihnen gegenüber nicht ins Gewicht, um so weniger als mindestens zwei derselben schon auf den ersten Blick sich als Verderbnisse eines ursprünglich mit den arabischen Angaben übereinstimmenden Textes zu erkennen geben.

Wir erhalten so wieder vier von einander unabhängige Quellen zur Erkenntnis dessen, was Ptolemaios über das Leben des Aristoteles berichtete. Es ist naturgemäß die nächste Aufgabe, das Verhältnis dieser Quellen zu einander und zum vollständigen Texte des Ptolemaios so klar als möglich zu stellen.

Fassen wir zuerst die drei Araber ins Auge. Wer nur die Quellenforschungen Lipperts liest, könnte, so wenig nach S. 28 der Verfasser eine solche Meinung zu teilen scheint, glauben, die syrische, beziehungsweise eine aus ihr geflossene arabische Übersetzung des Ptolemaios sei von allen erhaltenen arabischen Zeugen unmittelbar benützt worden. Aber auch abgesehen von Ibn al-Qifti ist dies keinesfalls richtig. Vielmehr liegt zwischen den uns in arabischer Sprache erhaltenen Resten und dem syrischen Texte des Ptolemaios ein gutes Stück Überlieferungsgeschichte, das uns auf reichliche Verkürzung, Verwässerung und Interpolation des alten βίος gefaßt machen muß. Schon Ibn al-Nadim hat mit nichten unmittelbar eine Übersetzung des Ptolemaios benützt. Die Kürze und Dürftigkeit seiner aus demselben geschöpften biographischen Angaben ist hiefür beweisend. Dieser fleißige Sammler, der im nämlichen Aristotelesartikel in Worte ungemessener Bewunderung über das Bruchstück eines apokryphen Briefes des Philosophen an Alexandros d. Gr. ausbricht, wäre der Letzte gewesen, sich der Art beinahe ungenützt einen litterarischen Leckerbissen ersten Ranges entgehen zu lassen. Hat aber schon im 10. Jahrhundert der gut unterrichtete und speziell mit philosophengeschichtlicher Übersetzungslitteratur, wie wir am Beispiele der φιλόσοφος ιστορία sahen, vertraute Ibn al-Nadim keinen vollständigen Text des Ptolemaios mehr zur Hand gehabt, so dürfen wir vollends nicht erwarten, einen solchen noch gegen Ende des 11. oder gar gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts erhalten und verwertet zu sehen.

Dies im Allgemeinen. — Wir beginnen unsere Betrachtung des Einzelnen mit den beiden älteren Quellen. Ibn al-Nadim und al-Mubaššir — so knapp der Eine und ausführlich der Andere im Biographischen ist — bilden Ibn Abi Usaibi'a gegenüber eine von ihm scharf gesonderte, in sich selbst durchaus einheitliche Überlieferungsgruppe. Beide beginnen mit der Etymologie des Namens Ἀριστοτέλης, die Ibn Abi Usaibi'a in seiner Ptolemaiosquelle nicht

fand, weshalb er eine etwas abweichende nach al-Mas'ūdī giebt. Beide zeigen die nämliche Verwirrung in der Genealogie des Philosophen. Sie machen Nikomachos, den makedonischen Hofarzt unmittelbar zum Sohne Machaons und nennen den Vater des Letzteren Asklepiades. In schroffem Gegensatze hierzu läßt Ibn Abī Uṣaibi'a richtig nur das Geschlecht des Nikomachos auf Machaon zurückgeführt werden und den Vater Machaons Asklepios heißen, giebt dem Machaon aber auch einen Sohn Asklepios, der nun vielleicht im Urtexte Asklepiades genannt war, falls nicht einfach der Asklepios II. der einen, wie der Asklepiades der anderen Überlieferung nur auf einem Mißverstehen des Patronymikons *Ἀσκληπιάδης* beruht. Endlich hat sowohl Ibn al-Nadīm als al-Mubaššir das Schriftenverzeichnis des Ptolemaios nicht gekannt. Von Ibn al-Nadīm ist dies sofort klar. Bei dem zunächst und wesentlich bibliographischen Charakter seines Werkes wäre eine absichtliche vollständige Beiseiteschiebung gerade dieses Teiles der Ptolemaiosüberlieferung schlechterdings unbegreiflich. Aber auch al-Mubaššir hat offenbar nur eine ungefähre, auf Grund des *πύναξ* gemachte Zahlenangabe gelesen, wenn er die Gesamtzahl der echten Schriften des Aristoteles annähernd auf 100 schätzt. Seine weiteren genaueren Angaben über 20 Werke stehen in unverkennbarstem Gegensatze zu der Anordnung der *ἀποραμτικά* bei Ptolemaios und hängen vielmehr mit den Systemen arabischer Philosophie zusammen<sup>1)</sup>. Daß al-Mubaššir nicht wie

1) Die Gesamtzahl von 20 Werken des Aristoteles kehrt wieder bei Ibn Sīnā, dessen *Kitābal-ṣināf* nach Ibn Abī Uṣaibi'a II 18 ein Werk von 20 Bänden war, in dem er „alle Bücher des Aristoteles erklärte“ (*شرح فيه جميع كتب* *أرسطوطاليس*). Die Achtzahl der logischen Bücher, ein Erbe des Neuplatonismus, ist bei den Arabern seit dem *كتاب الثمانية المنطقية* d. h. „Buch der logischen Acht“ Al-Fārābī's kanonisch. Sie kehrt, von den Iḥwān al-Safā abgesehen in allen Gesamtdarstellungen der arabischen Philosophie, sowie in den Spezialwerken des Ibn Zur'a, Ibn al-Tajīb al-Iraqī und 'Abd al-Laṭif wieder. Vgl. Ibn al-Nadīm I 264. Ibn Abī Uṣaibi'a I 236. 240. II 212. Analog wurde eine Achtzahl physischer Schriften, vielleicht gleichfalls schon durch al-Fārābī festgestellt. Kanonisch war auch sie für die Iḥwān al-Safā, für Ibn Sīnā, Ibn Rušd, al-Gazzālī und, nach Ibn Abī Uṣaibi'a II 212 f. zu schließen, auch für 'Abd al-Laṭif, desgleichen nach arabischem Muster für Severus bar Šakkū in dem der Physik gewidmeten Abschnitt der *Dialogue* und für Bar-'Ebrōjō in der *Chēwāṭ Cheymṯā*. Die *φυσική ἀκρόασις*, die Bücher *περὶ οὐρανῶν καὶ κόσμου*, diejenigen *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, die *μετεωρολογικά*, die Mineralogie, die Botanik, die Zoologie und die Psychologie sind für dieses System je ein „Buch“. Über die *ἡθικά*, die *πολιτικά* — denn diese und nicht die *πολιτικά* sind in einer solchen systematischen Übersicht trotz Lippert S. 18 Anm. unter dem *كتاب السياسة المدنية* „Buch der städtischen Regierung“ zu verstehen — und die *μετὰ τὰ φυσικά* ist kein Wort zu verlieren. Das *كتاب الحيل* „Buch der Kräftelehre“ erscheint auch bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 69 in dem ausschließlich dem Orient unmittelbar bekannte Schriften umfassenden Nachtragsverzeichnis, und der Stellung der Mathematik am Ende begegnen wir wieder in dem System der aristotelischen Philosophie,

Ibn al-Nadīm den Wortlaut des Testamentes mitteilt, verschlägt nicht das Geringste. Denn abgesehen davon, daß ein mit diesem Umstande operierendes argumentum ex silentio gegen die Einheitlichkeit der Überlieferung nicht beweisend sein würde, finden sich, wie wir noch sehen werden, auch bei ihm Angaben, die sicher stellen, daß er das Testament in seiner Vorlage gelesen hat.

Das Gesagte lehrt nicht nur, daß die Überlieferung der Ptolemaiosreste in den beiden älteren Quellen eine einheitliche und von derjenigen bei Ibn Abī Uṣaibi'a verschiedene, sondern es bestätigt auch, daß sie eine bloß mittelbare ist. Die gemeinsame Vorlage der zwei Quellen bot ja schon eine arabische Etymologie des griechischen Namens und entbehrte des Schriftenverzeichnisses, kann also schlechterdings nicht Ptolemaios selbst gewesen sein. Aber welches war dann diese Vorlage? Vermögen wir hierüber noch zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen? — Ich glaube, ja.

Der Anfang der beiden Artikel giebt den entscheidenden Fingerzeig. Die Biographie al-Mubašširs setzt mit den einigermaßen befremdenden Worten ein *هو ارسطوطاليس* d. h. „das ist Aristoteles“. Lippert S. 10 Anm. 1 meint, dieser Eingang sei „jedenfalls so zu erklären, daß dem Texte das Bildnis des Aristoteles vorgesetzt war, zu dem diese beiden Worte die Unterschrift bildeten“. Man könnte auf Ḥunain, *Kitāb nawādir* u. s. w. S. 51f. verweisen, um eine gewisse Bestätigung einer derartigen Erklärung zu gewinnen. Aber die bei al-Mubaššir übliche ausführliche Beschreibung der Gestalt der einzelnen griechischen Weisen am Schlusse der Biographien spricht weit eher gegen als für einen illustrierten Charakter seines Werkes. Wozu am Ende mit vielen Worten sagen, was gleich zu Anfang weit kürzer und eindringlicher schon ein Bild gesagt hatte? — Daß aber etwa die Quelle al-Mubašširs das illustrierte Werk gewesen wäre, das die Eingangsworte der Aristotelesbiographie erklären soll, scheint völlig ausgeschlossen, wenn wir ihn in jenen Personalbeschreibungen mit Ausdrücken wie *قال* d. h. „man sagt“ sich deutlich auf litterarische, nicht bildliche Überlieferung berufen hören. Eine andere Erklärung liegt demnach mindestens weit näher: die Anknüpfung mit *هو* d. h. „das ist“ kehrt ständig in der ganzen gelehrten geschichtlichen Litteratur wieder, so oft als Lemma eines Artikels irgend eine kurze Namensbezeichnung vorausgeschickt und dann in den ersten Worten des Artikels selbst der volle Name mit aller Zubehör nachgetragen wird. Belege herzusetzen wäre müßig. Wer nur den Text des Ibn Abī Uṣaibi'a aufschlägt, findet sie so ziemlich auf jeder Seite. Wir hätten demnach für die ersten

---

das Ibn Sīnā im *Kitāb al-šifā* befolgte. Vgl. Steinschneider, *Z. D. M. G.* XLV 451 ff.



Sätze al-Mubašširs, deren Abhängigkeit von Ptolemaios durch einen Vergleich mit Ibn Abī Uṣaibi'a gesichert wird, eine unmittelbare Quelle anzusetzen, der irgend ein Beinamen des Stagiriten den Ausgangspunkt bildete. Man wird nach einem solchen nicht lange zu suchen haben. Es kann füglich nur die Übersetzung des  $\delta \phi\lambda\acute{o}\sigma\omega\phi\omicron\varsigma$  zu ergänzen sein, das, als Bezeichnung des Aristoteles beim späteren Griechentum heimisch von diesem zu Syrern, Arabern, Juden und lateinischen Scholastikern übergegangen ist. In der That zeigt denn auch die alspanische Übersetzung in der Überschrift des Artikels wenigstens neben dem Eigennamen noch die Wiedergabe des  $\delta \phi\lambda\acute{o}\sigma\omega\phi\omicron\varsigma$ , wenn wir lesen (Knust S. 243): „Capitulo XIII. De los dichos e de los castigamentos del filosofo Aristotiles.“ Auch Ibn al-Nadīm bestätigt in durchschlagender Weise unsere Erklärung. Auch bei ihm eröffnet jene Formel, nur um das einen Zustandsatz einleitende, vermehrt, den Artikel. An sie schlossen sich die Worte  $\text{والفاضل الكامل}$  und  $\text{وقال التام الفاضل}$ , d. h. „der Treffliche, der Vorzügliche, man sagt auch: der Vollkommene, der Vorzügliche“ ursprünglich als Etymologie des Namens an. Jetzt sind sie vor diesen gestellt und mit einer anderen Etymologie  $\text{ومعناه محب الحكمة}$  d. h. „das besagt: der die Weisheit Liebende“ durch ein erstes  $\text{وقال}$  d. h. „man sagt auch“ verknüpft. Versetzen wir sie an ihre richtige Stelle, so steht scheinbar völlig zusammenhangslos vor dem Namen Aristoteles nur noch die Etymologie von  $\delta \phi\lambda\acute{o}\sigma\omega\phi\omicron\varsigma$ , als untrüglichster Beweis, dafs in der Quelle ein  $\text{الفيلسوف}$  d. h. „der Philosoph“ an der Spitze stand, das durch jenes  $\text{هو}$  d. h. „das ist“ aufgenommen wurde.

Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir haben ihre Ptolemaiosnachrichten aus einer Monographie über Aristoteles, die im Titel, ohne den Eigennamen zu nennen, den Stagiriten als den Philosophen  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\chi\omicron\chi\eta\iota$  bezeichnete. Denn dafs jenes  $\text{الفيلسوف}$  d. h. „der Philosoph“ im Titel der gemeinsamen Quelle stand, scheint gesichert. Nur unter dieser Annahme läfst sich begreifen, wie es bei Ibn al-Nadīm sofort, bei al-Mubaššir wenigstens allmählich durch die neue Artikelüberschrift  $\text{اخبار ارسطوطاليس}$  d. h. „Geschichte des Aristoteles“ vollkommen verdrängt werden konnte.

Nunmehr scheint aber unsere Quellenfrage auch so gut als gelöst zu sein. An Schriften, die in Frage kommen können, weist die arabische Litteratur keinen verwirrenden Reichtum auf. Der einzige christliche Arzt, Abū l-Ḥair al-Ḥasan ibn Suwār ibn Bābā genannt Ibn al-Chammār († 991), schrieb noch vor Vollendung des *Fihrist* eine in diesem I 265 genannte Arbeit unter dem Titel  $\text{في سيرة}$   $\text{الفيلسوف}$  d. h. „über das Leben des Philosophen“. Er ist nach

*Fihrist* I 245 der Übersetzer der *φιλόσοφος ιστορία* aus dem Syrischen ins Arabische. Nach Ibn Abī Uṣaibi'a I 323 hat er in einem drei Bücher umfassenden Werke das christliche Dogma und die Lehren der griechischen Philosophen mit einander in Einklang zu bringen gesucht, wobei er doxographischer Hilfsmittel schwerlich entraten konnte. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der griechischen Philosophie ist also gesichert. Andererseits hat er auch ein spezielles Interesse für die peripatetische Philosophie und ihre Litteratur durch eine ganze Reihe schriftstellerischer Arbeiten bekundet<sup>1)</sup>. Unter diesen Umständen wird es wohl nicht als allzu kühn erscheinen, wenn wir in seiner zuerst genannten Schrift die gesuchte Monographie über das Leben des Aristoteles erblicken. Schon A. Müller, *Die griechischen Philosophen* u. s. w. S. 46 hat eine solche in ihr gesehen. Leclerc, *Histoire de la médecine Arabe. Tome I. Paris 1876.* S. 355, Steinschneider, *Beihefte V* S. 31 und Lippert S. 4 Anm. 1 haben sich allerdings gegen die Auffassung des eigentlichen Meisters „auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur“ ablehnend verhalten, aber gewiß mit Unrecht. Der Erste denkt nach dem Vorgange von Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber V* S. 29 an eine Gesamtgeschichte der Philosophie, beziehungsweise der Philosophen. Die beiden Anderen verstehen eine ethische Schrift über die Lebensweise jedes wahren Philosophen. Aber die dem singularischen *الفيلسوف* „der Philosoph“ einen kollektiven Sinn unterschiebende Deutung Hammer-Purgstalls und Leclercs ist sprachlich unzulässig, die den Titel generell fassende Steinschneiders und Lipperts sachlich im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich. Der rein ethische Begriff des Philosophen als des weltlichen Heiligen der Antike liegt ja doch der syrisch-arabischen Schulphilosophie völlig ferne, man denke nun an den Lebenskünstler im epikureischen, an den rigorosen „sapiens rex regum“ im stoischen oder gar an den ἀπολύων ὃ τι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας im platonischen Sinne. Dagegen steht der Erklärung A. Müllers in Wirklichkeit nicht das Mindeste entgegen. Die Ersetzung des Eigennamens durch das Begriffswort ist keineswegs eine unerhörte, sondern eine sehr häufige Erscheinung. Das liefse sich bei wenigem Suchen durch Dutzende von Beispielen erhärten<sup>2)</sup>.

1) So übersetzte er aus dem Syrischen die *μετεωρολογικά* des Aristoteles, eine Sammlung von *προβλήματα* des Theophrastos, eine solche von *διαίρεσεις* über die *εἰσαγωγή* und die *κατηγορίαι* und eine Erklärungsschrift zu den vier ersten Büchern des Organons, verfaßte einen ausführlichen und einen gedrängten Commentar zur *εἰσαγωγή*, schrieb Abhandlungen über, meteorologische Phänomene, über die Materie, über die Freundschaft, über die Glückseligkeit, bei denen Anschluss an Aristotelisches teils zweifellos, teils mindestens denkbar ist. Vgl. Ibn al Nadīm, *Fihrist* I 265. Ibn Abī Uṣaibi'a I 323.

2) Die Griechen waren mit Fällen wie ὁ ποιητής für Homeros, ὁ φιλόσοφος

Dafs derartiges aber auch in Titeln vorkommt, was Lippert besonders unglaublich erscheint, dafür sei nur auf das Beispiel der *ἐκδόσεις* al-Fārābīs zur Metaphysik (Alfārābīs *philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von Dieterici. Leiden 1890, S. 34—38), deren Titel vollkommen dem in Rede stehenden entsprechend lautet *في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف* d. h. „über die Ziele des Weisen in jedem Buche seines die Buchstaben genannten Werkes“.

Wir haben zunächst erwiesen, dafs weder Ibn al-Nadīm noch al-Mubaššir unmittelbar aus der Schrift des Ptolemaios geschöpft hat, dafs dagegen beide ihre Ptolemaioscitate einer und derselben Mittelquelle verdanken, und haben in der Monographie Ibn al-Chammārs diese Mittelquelle erkannt. Wir treten für den Augenblick nicht an die Frage heran, ob wenigstens dieser den Ptolemaios selbst vor sich hatte, wenden uns vielmehr unmittelbar zu der dritten und jüngsten unserer arabischen Quellen, Ibn Abī Usaibi'a.

Unleugbar ist er unter allen unseren Zeugen für die Biographie des Ptolemaios derjenige, welchem wir die weitaus umfänglichsten und zum Teile auch die genauesten Auszüge verdanken. Ist auch ihm ein so überraschend reiches Material nur durch zweite oder dritte Hand zugekommen? — Wir hatten bereits darauf hinzuweisen, wie wenig glaublich es ist, dafs ein Compiler des 13. Jahrhunderts ein Stück ältester gelehrten-geschichtlicher Litteratur vor sich gehabt habe, das einem aus den besten Quellen schöpfenden Gelehrten des 10. nicht mehr unmittelbar bekannt war. Aber allerdings eine schlechthin zwingende Beweiskraft kann einer derartigen Erwägung nicht zugeschrieben werden. Die Entscheidung unserer Frage hängt von einem Textstücke ab, dessen Zusammenhang mit Ptolemaios,

---

für Aristoteles, *ὁ ῥήτωρ* für Demosthenes, *ὁ ἀπόστολος* für den hl. Paulus, *ὁ ἐξηγητής* für Theodoros von Mopsuestia vorangegangen. Die Syrer folgten. In der Liturgie ist *ܡܨܠܐ* für Paulus ständig. Analog liest man *ܡܨܠܐ* für Theodoros überall z. B. bei 'Aβdīšō (*Bibliotheca orientalis* III 1. S. 85), *ܡܨܠܐ* für Homeros bei Severus bar Šakkū (Ruska, *Quadrivium* S. 14, deutsch S. 45), bzw. in unseren Texten, und für ähnliche Bezeichnung des Porphyrios durch *ܡܨܠܐ* wird cod. Vat. Syr. 158 fol. 129a plaidiert. Auf arabischem Boden ist schon *النبي* „der Prophet“ oder *رسول الله* „der Gottgesandte“ für Muḥammad, *المعلم الثاني* „der zweite Lehrer“ für al-Fārābī, *الشيخ الرئيس* „der Alte, der Erste“ für Ibn Sīnā das Nämliche. Was Aristoteles anlangt, so citiert beispielsweise Ibn Maimūn *Dulālat al-ḥa'irīn* I 5 (ed. Munk S. 16, französisch S. 46) eine Stelle aus *περὶ οὐρανοῦ β* mit einfachem *رئيس الفلاسفة* „der Erste der Philosophen“ und selbst *فيلسوف العرب* für al-Kindī heisst von Hause aus vielleicht nicht so sehr „der Philosoph der Araber“ als vielmehr „der *ὁ φιλόσοφος* d. h. der Aristoteles der Araber“.

von Lippert kurzer Hand, vorausgesetzt, wie mir scheint, mit aller Entschiedenheit in Abrede gestellt werden muß.

Der im höchsten Grade wohl disponierte Aristotelesartikel des Ibn Abī Uṣaibī'a zerfällt in drei große Abschnitte, Biographie (I 54—61, d. h. L—S in der Analyse Steinschneiders), Gnomologie (I 61—67, bei Steinschneider T und U) und Bibliographie (I 67ff., bei Steinschneider W und X). Die Zusammensetzung des gnomologischen und des bibliographischen Teiles ist eine sehr einfache. Dieser besteht aus dem Schriftenverzeichnis nach Ptolemaios und dem von Steinschneider, *Beihefte* XII S. 71—91 besprochenen Nachtrage, jener aus der Geschichte vom jungen Aristoteles nach Hunain ibn Ishāq und den Sentenzen nach al-Mubaššir. Bunter, mosaikartiger erscheint der biographische Teil. Aber eine übersichtliche Disposition des verschiedenartigen Stoffes ermöglicht auch hier eine Orientierung. Wieder erkennen wir deutlich eine Dreiteilung. Es folgen sich eigentliche Biographie (I 54—57, bei Steinschneider L—Q), die systematische Übersicht über die litterarische Thätigkeit des Aristoteles nach Sā'id (I 57—60, bei Steinschneider R), endlich das Testament nach Ptolemaios (I 60f., S bei Steinschneider). Auch der erste dieser drei Teile ist wieder so streng und vorzüglich geordnet, daß man sich an die besten Beispiele griechischer oder römischer Biographien erinnert fühlt. An der Spitze steht ein Citat aus al-Mas'ūdī: Etymologie der Namen Aristoteles und Nikomachos und ein Wort über den mit dem Gerasener verwechselten Vater des Philosophen. Daran schließt sich ein ähnlich kurzes Citat aus Ibn Djuldjul: Bedeutung des Aristoteles in der Wissenschaft. Nun folgt die Lebensgeschichte, deutlich in zwei Teile zerfallend. Ibn Abī Uṣaibī'a hat zwei Gewährsmänner für das Leben des Stagiriten, Ptolemaios und al-Mubaššir. Vernünftigt erkennt er in dem Griechen die vorzüglichere Auctorität. Er erzählt also nach ihr die Lebensgeschichte (M bei Steinschneider) und fügt als Anhang (N ebenda) dasjenige an, was der Araber mehr oder doch in ausführlicherer Darstellung bietet als jener. Den Schluß bilden (I 56f.) die Angaben über das angebliche Grab des Philosophen in Sicilien nach al-Mas'ūdī (O bei Steinschneider), über seine Schüler und seine Gestalt nach al-Mubaššir (P ebenda), seine Siegelinschrift nach Hunain und das von ihm erreichte Alter nach al-Sidjistānī, dem *Fihrist* und Ishāq ibn Hunain (R ebenda).

Einer so schlechthin musterhaften Beherrschung und Anordnung eines weitschichtigen Materials gegenüber muß auch die leichteste Verwirrung doppelt auffällig sein. Und es ist kaum mehr eine leichte Verwirrung zu nennen, der wir I 55 gegen Ende des von Steinschneider und Lippert auf Ptolemaios zurückgeführten Abschnittes begegnen. Die streng chronologisch aufgebaute Lebens-

geschichte nach Ptolemaios ist scheinbar zu Ende geführt. Bereits ist die Anklage ἀσεβείας, der Tod des Philosophen, die Überführung seiner Leiche nach Stageira, die Ehrung des Toten in Athen durch ein *ψήφισμα* erzählt. Da werden wir plötzlich mit den Worten *ولما ان مات فيليبس* d. h. „als Philippos gestorben war“ u. s. w. wieder mitten in die Lebenszeit des Aristoteles versetzt. Wir hören ein zweites Mal von der bereits erwähnten Schulgründung im Lykeion, erhalten einen von dem Früheren abweichenden, wenn auch nicht geradezu ihm widersprechenden Bericht über die Gestaltung, die das Leben des Philosophen seit der Thronbesteigung Alexandros' d. Gr. erfuhr, und bekommen bei dieser Gelegenheit ähnlich schon einmal in größerer Kürze ihm gespendete Lobsprüche wieder zu lesen. Es ist klar: Ibn Abi Uṣaibi'a hat dieses Stück aus derselben Quelle wie das Vorhergehende. Angesichts der Kunst, mit der er den ganzen Artikel disponiert hat, kann er unmöglich der Urheber dieser Unordnung sein. Er muß sie bereits in seiner Vorlage gefunden und aus dieser herübergenommen haben. Auch das scheint gewiß, daß er dieses Stück so gut als das Vorhergehende für ptolemäisch hielt. Anderenfalls wäre es undenkbar, weshalb ihm die mangelhafte Anordnung des Stoffes in seiner Quelle so sacrosanct war, daß er es nicht wagte durch eine Umstellung oder durch Unterdrückung einiger Sätze nachzuhelfen. Aber kann jenes Stück in der That von Ptolemaios herrühren? — Wir sehen uns vor die Alternative gestellt: entweder Ptolemaios stand in der Disposition seiner Aristotelesbiographie unendlich weit hinter der Kunst seines arabischen Abschreibers zurück, oder das Stück rührt nicht von ihm her, es wurde in einer älteren arabischen Quelle dem Auszuge aus seinem βίος ebenso als Nachtrag angefügt, wie Ibn Abi Uṣaibi'a als solchen der ganzen von ihm für ptolemäisch gehaltenen Lebensgeschichte den Auszug aus al-Mubaššir angefügt hat, Ibn Abi Uṣaibi'a hat also den Ptolemaios nicht unmittelbar benützt. Wir werden uns um so unbedingter für die letztere Annahme entscheiden, als nicht nur die oben berührte allgemeine Erwägung sie nahe legt, sondern ein Blick auf al-Mubaššir sie geradezu zu erzwingen scheint.

Beinahe wörtlich übereinstimmend kehrt nämlich bei ihm (Lippert 7f. deutsch 15f.) das fragliche Stück wieder, vermehrt um die hier ausführlicher als bei Ibn Abi Uṣaibi'a I 55 erzählte Geschichte vom Begräbnis in Stageira. Hier nun stammt es zweifellos nicht aus der nämlichen Quelle mit den sicheren Ptolemaiosauszügen. Ein einziges Wort, ja vielmehr ein einziger Buchstabe beweist dies. Während Ibn al-Chammār wie die ganze Ptolemaiosüberlieferung — von dem Schreibfehler im Wortlaute des Testaments abgesehen — die Vaterstadt des Philosophen *اسطاغيرا* nennt, heißt sie in unserem Stücke bei al-Mubaššir *اصطاغيرا*. Eine Eigentümlichkeit al-Mu-

bašširs liegt in der Ersetzung des س als Äquivalent eines griechischen σ durch ص nicht. Denn außerhalb dieses scharf umgrenzten und einheitlich in sich abgeschlossenen Stückes zeigt auch er durchweg die reguläre Schreibung des Stadtnamens mit س. Die ungewöhnliche Schreibung kann also nur Eigentümlichkeit der Quelle sein, der er das Stück entnommen hat. Diese ist mithin von Ibn al-Chammār verschieden. Erledigt ist hiermit die Sache freilich noch nicht. Es wäre an sich denkbar, daß auch diese zweite Quelle al-Mubašširs aus Ptolemaios geschöpft hätte. In diesem Falle bliebe der ptolemäische Charakter unseres Stückes schlechthin bestehen. Es wäre ferner denkbar, daß — wie thatsächlich die Geschichte vom Begräbnis in Stageira — die Geschichte von der socialpolitischen Thätigkeit des Aristoteles nach der Thronbesteigung Alexandros' d. Gr. außer in einer von Ptolemaios unabhängigen Quelle al-Mubašširs auch bei Ptolemaios erzählt gewesen wäre. In diesem Falle ließe sich wenigstens bei Ibn Abi Ušaiḃi'a der ptolemäische Ursprung des Stückes zur Not aufrecht erhalten. Nun ist jedoch der letztere Ausweg schon durch die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den beiden Arabern ausgeschlossen. Ist es schon an sich unglaublich genug, daß ein Stück wie das in Rede stehende bei zwei arabischen Schriftstellern des 11. und 13. Jahrhunderts auf zwei vollkommen von einander unabhängige griechische Urquellen zurückgehen sollte, so beweisen sie positiv, daß die fragliche Partie bei al-Mubaššir und Ibn Abi Ušaiḃi'a nicht nur auf das gleiche griechische γένος, sondern sogar auf die gleiche arabische Übersetzung desselben zurückgehen. Aber auch der ersteren Annahme stellen sich die gewichtigsten Bedenken entgegen. Zunächst ist hier wieder an die merkwürdige Stellung des Stückes bei Ibn Abi Ušaiḃi'a zu erinnern, die es deutlich als einen Nachtrag zur Biographie nach Ptolemaios zu charakterisieren scheint. Nicht minder als diese Stellung bei dem einen der beiden Zeugen sprechen die Anfangsworte unseres Abschnittes gegen ptolemäischen Charakter. Man höre:

الى ان سار الاسكندر الى بلاد آسيا فاستخلف ارسطوطاليس في ماقدونيا  
 d. h. „bis Alexandros nach den Ländern Asiens zog. Da  
 machte Aristoteles den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Make-  
 donien“ heißt es zuerst nach Ptolemaios bei al-Mubaššir und —  
 nur mit تجاوز „hinüberzog“ für سار „zog“, bzw. استخلف „dann  
 machte er zu seinem Nachfolger“ für فاستخلف „da machte u. s. w.“  
 — bei Ibn Abi Ušaiḃi'a. Und nun setzt das strittige Stück mit  
 den Worten ein: ولما مات فيليبس وملك الاسكندر ابنه بعده وشخص  
 d. h. „und als Philippos gestorben war, sein Sohn Alexandros nach ihm

König wurde und von Makedonien zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles“ u. s. w. Hier sind denn doch eigentlich die Parallelstellen zweier von einander unabhängiger griechischer Lebensskizzen mit Händen zu greifen. Wir sahen ferner eine Eigentümlichkeit des Ptolemaios in der nahen Verbindung der Nachricht von gesetzgeberischer Thätigkeit des Aristoteles in Stageira mit einer Polemik gegen die Behauptung einer öffentlichen Wirksamkeit desselben vor Eintritt in den Kreis Platons. In unserem Stück — nach der etwas ausführlicheren Redaction al-Mubašširs — fehlt die Polemik ganz und die Gesetzgebung wird im Zusammenhange mit anderen Wohlthaten erwähnt, die der Philosoph seiner Vaterstadt erwiesen habe. Einem ähnlichen Gegensatz begegnen wir schliesslich bezüglich der Stellung der Begräbnisgeschichte. Die strittige Partie schließt sie an den Bericht von jenen Wohlthaten an. Bei Ptolemaios hängt sie unmittelbar mit der Erzählung vom Tode des Philosophen zusammen. Denn man nehme hier nicht etwa die Begräbnisgeschichte, wie sie bei al-Mubaššir vorliegt, für Ibn al-Chammār in Anspruch, um in ihrer von Ibn Abi Uṣaibi'a abweichenden Stellung nur die Folge eines redactionellen Eingriffes zu sehen. Die Schreibung (صطاعير) weist auch sie unwidersprechlich derjenigen Quelle zu, der die Nachrichten über das socialpolitische Wirken des Aristoteles entstammten.

Das Ergebnis unserer Untersuchung kann nicht mehr zweifelhaft sein: den Nachtrag über die Thätigkeit des Aristoteles seit dem Aufbruche seines königlichen Schülers nach Asien verdankt sowohl Ibn Abi Uṣaibi'a als al-Mubaššir im letzten Grunde einer von derjenigen des Ptolemaios verschiedenen Biographie, die lediglich zufällig — wie wir durch al-Mubaššir lernen — mit jener die hier übrigens in anderer Form und in anderem Zusammenhange vortragenen Angaben über die gesetzgeberische Thätigkeit und das Begräbnis in Stageira gemein hatte. Die letzteren macht Ibn Abi Uṣaibi'a nach Ptolemaios, al-Mubaššir dagegen nach dem anonymen Biographen.

Nun finden sich aber wörtlich übereinstimmende Anklänge an das als nichtptolemäisch erwiesene Stück auch bei Ibn al-Nadīm. Die bei Ibn Abi Uṣaibi'a zu beobachtende Ergänzung der Ptolemaiosangaben durch dasselbe fand sich genau wie bei ihm schon bei Ibn al-Chammār, der also teilweise auch al-Mubaššir schon geboten hätte, was dieser aus einer anderen es in ausführlicherer Gestalt bietenden Quelle herübernahm. Von Ibn al-Chammār ist aber Ibn Abi Uṣaibi'a unabhängig. Also kann die beiden eigentümliche Vereinigung der Ptolemaiosbiographie mit dem Nachtrage nur in einer Mittelquelle vollzogen worden sein, der beide ihre Bruchstücke der Ptolemaiosüberlieferung verdanken. Nicht nur Ibn

Abi Usaibi'a, sondern sogar schon Ibn al-Chammār hat den Ptolemaios nur mittelbar gekannt. Wir erhalten hier, ohne sie noch gesucht zu haben, die unwidersprechliche Antwort auf eine früher vertagte Frage.

Ibn Abi Usaibi'a hat sich offenbar mit Absicht und nicht ohne Geschicklichkeit bestrebt, den falschen Schein unmittelbarer Benützung der von ihm in ihrem einzigen Werte erkannten Ptolemaiosschrift zu erwecken. Welches ist hier die unmittelbare Quelle, auf deren Kosten er zu Unrecht zu glänzen sucht? — Wir kennen bereits die in seinem Aristotelesartikel genannten Gewährsmänner. Von ihnen kommt der Historiker al-Mas'ūdī als Vermittler der Ptolemaiosreste überhaupt nicht erst in Frage, ebenso Ibn al-Nadīm. Die Notiz aus dem *Ta'rich al-atibbā'* des Ishāq ibn Hunain ist entweder aus Vermittelung des Ibn Djuldjul oder aus Vermittelung al-Sidjistanīs zu erklären. Denn nur durch diese beiden kennt Ibn Abi Usaibi'a überhaupt das grundlegende Werk. Es bleiben noch die fünf Quellen, aus denen im Wesen der Sache unser Compilator den ganzen vor Galenos liegenden Teil seines Werkes zusammengestellt hat. Außer den zwei zuletzt Genannten gehören zu dieser Gruppe Hunain ibn Ishāq, Sā'id und al-Mubaššir. Daß weder Hunain noch al-Mubaššir Vermittler der Ptolemaiosauszüge ist, davon kann man sich durch Augenschein überzeugen. Aber auch Sā'id bleibt von vornherein außer Betracht. Abgesehen davon, daß uns die Reste einer anderen Aristotelesbiographie aus seinem Werke erhalten sind, beweist schon das Fehlen anderer als der aus dem *Fihrist* stammenden Ptolemaiosauszüge bei Ibn al-Qiftī, daß er solche nicht bot. Wir haben uns somit zu entscheiden zwischen Abū Da'ūd ibn Sulaimān ibn Ḥasān genannt Ibn Djuldjul, dem Leibbarzte des spanischen Chalifen Hišām II. und Abū Sulaimān Muḥammad ibn Tāhir ibn Bihram al-Sidjistanī dem Philosophen und Arzte in Bagdād, die beide im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts ihre gelehrten geschichtlichen Arbeiten zum Abschlufs gebracht haben müssen<sup>1)</sup>.

Zunächst haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß Ibn Abi Usaibi'a zweifellos die *Ta'āliq* (Randnotizen) al-Sidjistanīs, denen er mehrfach außer Resten des Ishāq ibn Hunain auch Citate aus dem *Fihrist* verdankt, ebenso gewiß aber nicht das Buch Ibn Djul-

1) Ibn Djuldjul schrieb nach Ibn Abi Usaibi'a II 84 unter der Regierung Hišāms II, also zwischen den Jahren 976 und 1013. Das Werk al-Sidjistanīs war, wie wir sehen werden, im Jahre 987 noch nicht herausgegeben. Andererseits war der Verfasser Schüler des 974 gestorbenen Jahjā ibn Adī — nicht in seiner letzten Lebenszeit, da nach *Fihrist* I 248 die Arbeiten des älteren Gelehrten noch durch den jüngeren beeinflusst wurden. Über die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert dürfen wir also mit litterarischer Thätigkeit al-Sidjistanīs wohl auch wieder nicht hinabgehen.



djuḍḍjul unmittelbar benützt hat. Wohl wird das letztere von ihm rund dreißigmal citiert. Aber gerade bei so häufiger Bezugnahme auf das Werk muß es doppelt verwunderlich erscheinen, daß er im Gegensatz zu seiner fast ständigen Gewohnheit, nicht nur mit dem Namen des Verfassers, sondern auch mit dem Titel des Buches zu citieren, auch nicht ein einziges Mal den Titel desselben nennt, ja II 48 es unter den litterarischen Arbeiten seines Verfassers in einer Weise aufzählt, die keinen Zweifel daran zuläßt, daß er diesen Titel eben gar nicht kannte. Wem ein Buch durch stets sich wiederholenden unmittelbaren Gebrauch vertraut ist, der bezeichnet es doch nicht in den denkbar vagesten Ausdrücken als كتاب يتضمن ذكر شئ من d. h. „ein Buch, das einige Nachricht von der Geschichte der Ärzte und Philosophen enthält“. Offenbar fand Ibn Abī Uṣaibi'a das Werk ohne Titelangabe in einer oder mehreren Mittelquellen angeführt und hat nach der den Arabern gelegentlich so sehr als den Griechen und Römern eigenen leichtherzigen Citationsmanier statt der unmittelbar benützten die in dieser genannte ältere Quelle als Auctorität aufgeführt. Dies bestätigt auch die Art und Weise, in der er bei Citaten den Verfasser bezeichnet. Während nämlich im allgemeinen ausführlich „Sulaimān ibn Ḥasān genannt Ibn Djuḍḍjul“ mit oder ohne فى كتابه d. h. „in seinem Buche“ citiert wird, beginnt nur eine Reihe von Citaten über Gelehrte des Westens II 38, 41—44 mit einfachem Ibn Djuḍḍjul. Verschiedenheit in der Citationsweise deutet bei Ibn Abī Uṣaibi'a so gut als immer auf verschiedene Mittelquellen hin. Wir können so noch deutlich zwei gesonderte Quellen unterscheiden, die ihm Stücke aus Ibn Djuḍḍjul vermittelten, eine Geschichte der antiken und der arabischen Gelehrten des Maṣriq und eine gelehrtengegeschichtliche Spezialarbeit über den Ma'rib. Die erstere Quelle, die uns hier allein interessiert, läßt sich, irre ich nicht, auch noch genauer bezeichnen. Es scheint keine andere sein zu können als das *Kitāb manāqib al-aṭibbā'* (Buch der Vorzüge der Ärzte), das der letzte bedeutende Sproß der Familie Buchtišū' Abū Sa'īd 'Ubaid-Allāh ibn Djibrīl im Jahre 1058 oder 1059 verfaßte, und das I 77 und 310 fast mit Gewißheit als Quelle des Citates aus Ibn Djuḍḍjul zu erkennen ist. Das Werk des 'Ubaid-Allāh gehört zu der jüngsten Gruppe gelehrtengegeschichtlicher Erzeugnisse vor den abschließenden Compilationen des 13. Jahrhunderts. Gleich dem ungefähr derselben Zeit entstammenden al-Mubašširs kann es daher von Ibn Abī Uṣaibi'a nur unmittelbar benützt sein. Dabei ist es eine seiner Hauptquellen, wie breite Schichten seiner Compilation beweisen. Unter diesen Umständen ist es in hohem Grade auffällig, daß wir ihm in der ganzen älteren Geschichte der griechischen Wissenschaft nie begegnen, obwohl durch

die Citate über Galenos und Ioannes Philoponos I 72f. 75ff. 104 gesichert ist, daß es nicht nur die arabische, sondern auch die griechische Gelehrtenwelt behandelte. Die Schwierigkeit erfährt nun eine einfache Lösung: Ibn Djuldjul war die durchgängige Quelle des 'Ubaid-Allāh für die Zeit bis Galenos. Wo für diese Ibn Abi Usaibi'a den Ibn Djuldjul citiert, da hat er den 'Ubaid-Allāh benützt. Ibn Djuldjul heisst hier soviel als 'Ubaid-Allāh. — Wir haben also zu wählen zwischen einer mittelbar und einer unmittelbar benützten Quelle als Vermittlerin des Ptolemaios. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß der Gedanke an den unmittelbar benützten al-Sidjistānī weit näher liegt. Die Ptolemaiosauszüge bei Ibn Abi Usaibi'a sind so umfangreich und dabei so wenig entstellt und verwässert, so vielfach noch echt griechisch in ihrem Colorit, daß sie nur durch möglichst wenige orientalische Hände hindurchgegangen sein können.

Aber freilich mehr als ein sehr beherzigenswerter Wahrscheinlichkeitsbeweis ist das alles doch nicht, und wir bedürfen der Gewißheit. Hier ist es denn, wo Ibn al-Qiftī für unsere Untersuchung Bedeutung gewinnt. Es ist klar: diejenige Quelle, der Ibn Abi Usaibi'a die Bekanntschaft mit Ptolemaios verdankt, kann ihm nicht vorgelegen haben. Kein halbwegs vernünftiger Mensch würde die dürftigen Ptolemaiosauszüge des *Fihrist* vorgezogen haben, wenn ihm die unvergleichlichen dieser Quelle zu Gebote standen. Nun ist Ibn Djuldjul gewiß unmittelbar von Ibn al-Qiftī benützt worden. Ja er ist neben Šā'id und al-Mubaššir durchaus seine Hauptquelle für die Geschichte der Wissenschaft bei den Griechen. In den Artikeln Idrīs, Asklepios, Galenos und Demokritos wird er in einer Weise citiert, die lehrt, daß Ibn al-Qiftī uns seine Abschnitte über diese Griechen so gut als vollständig erhalten hat. So wertvolle Stücke wie die Platonbiographie nach Theon, der Bericht über das Ende des Sokrates nach Apologie, Kriton und Phaidon, der Kern des Artikels über Hippokrates müssen auf ihn zurückgeführt werden, weil sie weder dem Šā'id, noch al-Mubaššir, noch überhaupt einer Ibn Abi Usaibi'a unmittelbar bekannten Quelle entlehnt sein können und die Beziehungen Ibn al-Qiftīs zu Ishāq ibn Hunain mindestens ebenso mittelbar sind als diejenigen Ibn Abi Usaibi'as. Endlich scheinen ihm auch die zahlreichen kurzen Artikel über griechische Ärzte, Mathematiker und Philosophen zweiten Ranges zu entstammen, die der ganzen erhaltenen gelehrtengegeschichtlichen Litteratur außer Ibn al-Qiftī fremd sind. Dagegen fehlt jede Spur einer unmittelbaren Benützung al-Sidjistānīs durch Ibn al-Qiftī. Man verweise zur Entkräftung dieses Satzes nicht auf das Citat im zweiten Teile seines Aristotelesartikels. Die Frage, ob Ibn al-Qiftī die in jener Partie citierten Auctoritäten unmittelbar

gekannt habe oder nicht, wurde oben offen gelassen. Hier muß sie, damit sich die Kette unseres Beweises schliesse, beantwortet werden. Ibn al-Qifti scheint in dem Artikel über Aristoteles die unmittelbar von ihm aufgeschriebenen Quellen grundsätzlich nicht genannt zu haben. So sind die Namen Šā'id, al-Mubaššir, al-Gazzālī verschwiegen. Schon dies allein legt es nahe, die im zweiten Teile des Artikels genannten Quellen nicht für direkt benützte zu halten. Umgekehrt wird es auch positiv nahe gelegt, jenen zweiten Teil auf eine einheitliche Mittelquelle zurückzuführen, wenn wir etwas genauer seinen Inhalt betrachten. Wir finden hier in der ersten Hälfte Stücke, die überhaupt keinen unmittelbaren Zusammenhang mit Aristoteles haben. Das erklärt sich nur, wenn wir annehmen, für denjenigen, welcher diese ganze Gruppe von Auszügen zusammenstellte, habe der Schwerpunkt des Interesses in dem Thema der ersten Hälfte, Anfänge griechischer Wissenschaft bei den Arabern, gelegen. Für Ibn al-Qifti mußte er aber umgekehrt in dem Thema der zweiten Hälfte, Leben und Schriften des Aristoteles, liegen. Er kann also nicht erst jener Sammler gewesen sein. Endlich citiert Ibn al-Qifti in der fraglichen Partie ein Stück aus dem *Fihrist*, das sich hier gar nicht findet<sup>1)</sup>, das Werk Ibn al-Nadīms hat er also keinesfalls vor sich gehabt. Was aber von der einen der zwei namentlich genannten Quellen erwiesen ist, werden wir auch von der anderen, den *Ta'ālīq* des al-Sidjistānī, anzunehmen haben. Ja, wir vermögen, obgleich sie eine ziemlich obscure war, die Quelle noch mit Bestimmtheit anzugeben, der Ibn al-Qifti unsere Partie unverändert entnommen hat. Einen bedeutend kürzeren Auszug aus der gleichen Quelle giebt Ibn Abī Uṣaibi'a I 186f. im Artikel Hunain ibn Ishāq, natürlich mit Fortlassung der auf Aristoteles bezüglichen zweiten Hälfte. Hier wird denn der Sammler der Auszüge genannt. Es ist ein gewisser al-Hasān ibn al-'Abbās genannt al-Šanādīqī. Seine Schrift, die Ibn Abī Uṣaibi'a noch im Original exemplar des Verfassers vorlag, wird zu den Monographien *fī tuḥūr al-falsafa* („de ortu scientiae“ in der lateinisch-arabischen Übersetzungslitteratur) d. h. über das Auftauchen der griechischen Philosophie in der arabischen Welt gehört haben, der litterarischen Gattung, deren Hauptbeispiel die gleich-

1) Das ist das Stück C bei Steinschneider a. a. O. S. 188 f. Daß auch Ibn Abī Uṣaibi'a es unter dem Namen Ibn al-Nadīm citiert, zwingt uns natürlich nicht, eine Lücke in unserem *Fihrist*-Texte anzunehmen, sondern sichert nur die Thatsache gemeinsamer Vermittelung der ganzen Partie bei Ibn al-Qifti und Ibn Abī Uṣaibi'a. Übrigens finden sich auch sonst zuweilen apokryphe Citate aus dem *Fihrist*, was wahrscheinlich durch die hohe Geltung zu erklären ist, deren sich das Buch erfreute und die dazu verführte, selbst per nefas sich auf seine Auctorität zu berufen. Vgl. einen Fall in meinen *Lucubrations Syro-Graecae* S. 376. Er betrifft die Vorbemerkung des cod. Lugd. Batav. 192 (Warner. 414): „Griechische Landwirtschaft“.

falls durch Ibn Abi Usaibi'a excerpierte Arbeit al-Fārābis ist, über die Steinschneider, *Alfarabi* S. 85—90 handelt. Weit davon entfernt den Satz von dem Mangel unmittelbarer Benützung der *Ta'ālīq* bei Ibn al-Qiftī zu erschüttern, bestätigt also der zweite Teil seines Aristotelesartikels denselben so entschieden als möglich. Das Ergebnis, das eine Betrachtung der Quellenverhältnisse bei Ibn Abi Usaibi'a schon im hohen Grade wahrscheinlich machte, wird durch den Seitenblick auf Ibn al-Qiftī zur Gewissheit erhoben.

Die Ptolemaiosauszüge über Leben und Testament des Aristoteles gehen bei Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir unmittelbar, bei Ibn al-Qiftī durch dritte Hand auf Ibn al-Chammār, bei Ibn Abi Usaibi'a dagegen auf al-Sidjistānī zurück. Bis zu dem gemeinsamen Ausgangspunkte der biographischen Ptolemaiosüberlieferung der Araber sind wir damit noch nicht vorgedrungen. Ibn al-Chammār und al-Sidjistānī sind Zeitgenossen, nach *Fihrist* I 245 und 248 beide persönlich mit Ibn al-Nadīm bekannt. Die *Ta'ālīq* waren sogar noch nicht vollendet, als die Monographie Ibn al-Chammārs bereits geraume Zeit veröffentlicht und von Ibn al-Nadīm ausgebeutet war. Denn noch als dieser nach 987 sein Werk zum Abschlufs brachte, konnte er I 264 sie noch nicht unter den Arbeiten des jüngeren Zeit- und Studiengenossen nennen. Benützung al-Sidjistānīs durch Ibn al-Chammār ist somit ausgeschlossen. Das Umgekehrte aber ist schon an sich undenkbar, weil al-Sidjistānī — vor allem durch die Erhaltung auch des *πλῆξ* — die weitaus reichere und ursprünglichere Überlieferung repräsentiert. Die beiden Schriftstellern gemeinsame Vereinigung des Ptolemaios mit dem ihm fremden Nachtrage ist also das Werk einer noch älteren Quelle, aus der beide schöpften. Daß auch diese noch eine arabische war, steht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Wortlaute beider Überlieferungen fest.

Wir überschreiten die Schwelle der ältesten Periode philosophiegeschichtlicher Litteratur in arabischer Sprache. Nur drei Namen sind hier noch zu nennen: Hunain ibn Ishāq, Qusṭā ibn Lūqā und Ishāq ibn Hunain. Daß das Sentenzenwerk Hunains nichts mit der Ptolemaiosüberlieferung zu schaffen hat, wissen wir. Seine Weltchronik von Adam bis zum Chalifate Mutawakkils zeigt sich nie von Einfluß in der gelehrten geschichtlichen Litteratur und hatte gewiß auch nicht Raum für die ganze Ptolemaiosbiographie samt Testament und Schriftenverzeichnis. Mit dem Namen des Qusṭā ibn Lūqā werden von Ibn al-Nadīm I 295, 254, Ibn Abi Usaibi'a I 145 und Ibn al-Qiftī s. v. *قسط* nicht weniger als drei verschiedene Büchertitel in Verbindung gebracht, die auf philosophiegeschichtlichen Inhalt hinweisen. In der That bezeichnen sie alle nur ein einziges Werk, aus dessen Reimtitel *Kitāb nawādir al-ādāb*

*al-falsafijīn wašarh madhāhib al-Jaunānījīn* (Buch der Curiositäten der philosophischen Lebensregeln und der Erklärung der Lehrmeinungen der Griechen) sie durch ungenaue Citation entstanden. Dieses, offenbar doxographischer Natur und nach dem *Fihrist* I 295 eine Übersetzung, ist zweifellos identisch mit der durch *Fihrist* I 254 bezeugten Übersetzung von Pseudo-Plutarchos *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους* aus dem Syrischen, durch welche die von mir *Philologisch-historische Beiträge Wachsmuth . . . . . überreicht. Leipzig 1897*, S. 152f. nachgewiesenen Stücke dieser Epitome des Aëtios zu al-Šahrastānī gelangt sein werden. Also auch hier ist für Ptolemaios kein Raum. So bleiben nur noch die philosophengeschichtlichen Partien in dem *Ta'riḥ al-aṭibbā'* des Ishāq übrig. Der Mann, der die eigentliche Philosophenbiographie in der arabischen Gelehrtengeschichte heimisch machte, hat auch sofort für die Biographie des Philosophen *κατ' ἐξοχήν* mit richtigem Blicke die beste Quelle entdeckt und sie allen Späteren vermittelt. Man wird zugeben müssen, daß das Ergebnis, zu dem wir auf Grund eines streng äußeren Beweises gelangten, auch innerlich die höchste Wahrscheinlichkeit besitzt. Immerhin mag es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß wenigstens al-Sidjistānī positiv in nächsten Beziehungen zum *Ta'riḥ al-aṭibbā'* zu stehen scheint. Der Titel wie zahlreiche Fragmente seines Werkes kennzeichnen dieses als eine Sammlung an einen älteren Text angeschlossener Zusätze und Fortsetzungen. Jener ältere Text, der offenbar wenig gekürzt in die neue Arbeit herübergenommen wurde, kann füglich nur die Ärztesgeschichte Ishāqs gewesen sein.

Wir sind am Ende dessen, was sich bezüglich der arabischen Ptolemaiosüberlieferung mit Sicherheit erkennen läßt. Eine einzige Frage wäre noch aufzuwerfen, aber eine befriedigende Antwort auf sie ist nicht mehr möglich. — Hat Ishāq die Arbeit des Ptolemaios in der syrischen, oder hat sie ihm schon in einer aus jener geflossenen arabischen Übersetzung vorgelegen? Wir werden in dem Schriftenverzeichnis bei Ibn al-Qiftī dem Reste einer arabischen Übersetzung des Ptolemaios begegnen, die unabhängig neben der auf Ishāq zurückgehenden Überlieferung steht. Es ist nicht undenkbar, daß diese bereits im Laufe des 9. Jahrhunderts entstand. Auch Versuche einer zusammenfassenden Darstellung der griechischen Gelehrtengeschichte wurden ja sehr frühe aus dem Syrischen ins Arabische übertragen. Das lehrt die litteraturgeschichtliche Partie bei al-Ja'qūbī I 106—161, die durch eine treffliche Bearbeitung Klamroths, *Z. D. M. G.* 42, 1ff. allgemein bekannt und zugänglich gemacht wurde. Denn abgesehen von den Inhaltsangaben einzelner Werke, die unter Hippokrates, Galenos, Eukleides, Nikomachos, Aristoteles und Ptolemaios — vielleicht teilweise nach Summarien

al-Kindis wie den *Fihrist* I 257f. genannten *fī agrād kitāb Aqlādis* (über die Ziele des Buches des Eukleides) und *fīl-tibb al-Buqrātī* (über die Hippokratische Medizin) — geboten werden, ist ihre Quelle die arabische Bearbeitung eines syrischen *K'θāḇā ḏ'chakkīmē Jaunājē* (Buch der griechischen Weisen)<sup>1)</sup>. Aber auch angenommen, daß Ishāq schon die arabische Übersetzung habe benützen können, was zwingt uns, anzunehmen, daß der nach Abstammung, Religion und gelehrter Bildung im syrischen Volkstume wurzelnde Mann wirklich sie und nicht ihre syrische Vorlage benützt habe? — Die Mittelstufe eines dem *Ta'riḥ al-aṭibbā* vorangehenden selbständigen arabischen Ptolemaiostextes ist möglich, aber sie bleibt unerwiesen.

So weit über unsere arabischen Zeugen. Weitaus kürzer können wir uns bezüglich des syrischen Pseudo-Ammonios fassen. Nur eine Frage kann und muß hier überhaupt gestellt werden. Ist der vorliegende syrische Text ein Auszug aus der syrischen Übersetzung des Ptolemaios, oder giebt er ein schon auf griechischem Sprachboden aus der Biographie des Ptolemaios excerpiertes *γένος* wieder? — Hauptsächlich textkritische Erwägungen sind es hier, die uns noch einmal zu einem ganz bestimmten Ergebnis gelangen lassen. Wie schon gesagt, weicht an drei Stellen Pseudo-Ammonios von der arabischen Überlieferung ab. Er nennt die Mutter des Aristoteles Parysatis, während die Araber mit den griechischen Quellen übereinstimmend den Namen Phaistis geben. Er läßt die bekämpften *τινές* medicinische Thätigkeit des späteren Philosophen bis zu seinem

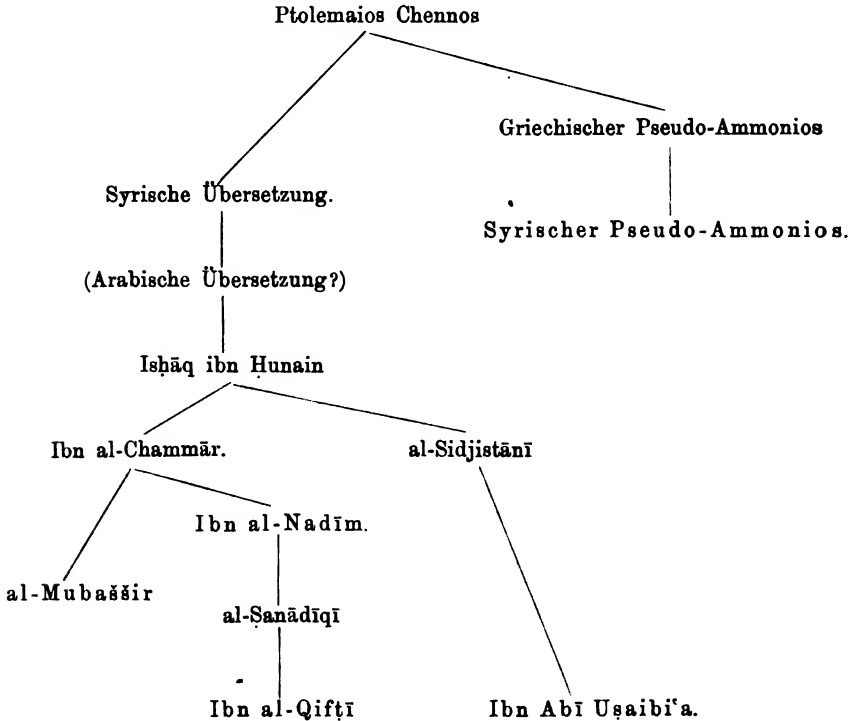
1) Daß der zunächst al-Ja'qūbī vorliegende Text ein arabischer war, lehrt der Nachhall seines arabischen Reimititels in den dunkeln Worten **حکماء متفلسفون وفلاسفة متكوروون** im Anfange des ganzen Abschnittes S. 106. Daß aber dieser Text nur eine — recht übel ausschauende — Überarbeitung eines anderen, älteren war, erkennt man deutlich, wenn man das auf neun Capitel — über Philosophen, Mediciner, Arithmetiker, Astronomen, Geometer, Geponiker, Alchymisten, Physiognomiker, Mechaniker — vorbereitende Programm S. 106 f. mit dem thatsächlichen Bestande dessen vergleicht, was al-Ja'qūbī noch geben konnte. Von der alten Einteilung in neun Capitel zeigte seine Vorlage keine Spur mehr. Mehrfache Umstellung von Artikeln hatte die ursprüngliche Anordnung vollkommen zerstört. Die ganze zweite Hälfte des alten Textes war verloren und nur einzelne Artikel aus derselben sind gerettet, weil sie durch eine oder die andere jener Umstellungen in eines der früheren Capitel gekommen waren. Schließlich hatte die Hand eines Redaktors eine neue — chronologische — Anordnung des Torso, jedoch nur mit sehr geringem Erfolge, durchzuführen gesucht. Zu allen diesen Entstellungen des Urtextes war aber eine Zeit erforderlich, die länger ist als diejenige zwischen al-Ja'qūbī und dem Erwachen eines Interesses für das Griechentum bei den Arabern. Der Urtext muß also ein syrischer, kann noch nicht ein arabischer gewesen sein. Vgl. übrigens auch Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 39 Anm. 9. — Auf den syrischen Titel scheinen mir noch Stellen wie 107 **فيقال ان اول حكيم** d. h. „man sagt, daß der erste Weise“, oder 134 **والذي تلا ابقراط من رؤساء الحكماء** d. h. „derjenige, welcher dem Hippokrates folgte von den hauptsächlichsten Weisen“ einigermaßen hinzudeuten.

30. Lebensjahre behaupten, während nach Ibn Abī Uṣaibi'a Ptolemaios gegen die Annahme politischer Thätigkeit polemisierte. Er giebt endlich das von Aristoteles erreichte Lebensalter auf 67 Jahre an im Gegensatze zu 68 der arabischen Überlieferung. Bezüglich der beiden ersten Fälle ist die Entstellung des Textes zweifellos auf Seite des Syrer. Bei dem dritten ist die Superiorität des syrischen Textes mindestens keinesfalls erweislich. Allerdings sagt zwar Ibn al-Nadīm ausdrücklich: *من خط اسحق ولفظه عاش ارسطوطاليس سبعا وستين سنة* d. h. „nach eigenhändiger Notiz und mündlicher Angabe Ishāq: Aristoteles lebte 67 Jahre“ und, obwohl das kein Fragment des *Ta'riḥ al-aṭibbā'* ist, möchte man annehmen, hier sei die nämliche Angabe gemacht gewesen, Pseudo-Ammonios stimme also mit der Urquelle der arabischen Überlieferung überein, und die Textverderbnis sei auf Seite der erhaltenen Zeugen der Letzteren. In diesem Falle müßte aber bei der Übereinstimmung aller arabischen Quellen angenommen werden, Ibn al-Chammār und al-Sidjīstānī hätten bereits aus dem nämlichen an dieser Stelle interpolierten Exemplare oder aus verschiedenen Exemplaren einer und derselben interpolierten Handschriftenfamilie den Text der Ärztegeschichte gekannt. Die Richtigkeit einer solchen Annahme ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber es fehlt auch jedes weitere Argument, um sie wahrscheinlich zu machen.

Also mindestens in zwei, wo nicht in drei Fällen bietet der syrische Pseudo-Ammonios den Text des Ptolemaios in verderbter Gestalt. Wie sind diese Verderbnisse zu erklären? — Parysatis für Phaistis fällt natürlich einem Syrer zur Last, weil erst nachdem  $\pi$  und  $\phi$  in syrischem  $\Theta$  zusammengefallen sind, überhaupt von einer gewissen Ähnlichkeit der beiden Namen die Rede sein kann. Anders liegt die Sache an den beiden übrigen Stellen. Schon die Verwechselung der Zahlen, wenn sie angenommen werden soll, ist auf griechischem Boden immerhin noch eher paläographisch möglich als auf syrischem. Vollends im dritten Falle giebt der syrische Text zweifellos eine uralte Corruptel des griechischen wieder. Hier liegt eine Vertauschung von *πολιτική* mit *ιατρική* vor, die nur ein griechischer Schreiber verschuldet haben kann, der aus einem durch Fehler eines Vorgängers entstandenen ΑΙΤΙΚΗΝ für ΠΟΛΙΤΙΚΗΝ ein ΙΑΤΡΙΚΗΝ hergestellt hat. Dieses eine Beispiel einer Ishāq fremden graphischen Verderbnis des Textes genügt zum Beweise dafür, daß Pseudo-Ammonios aus der dem *Ta'riḥ al-aṭibbā'* zugrunde liegenden syrischen Übersetzung nicht geflossen ist. Zwei verschiedene syrische Übersetzungen des ganzen Ptolemaios wird aber niemand annehmen wollen. Zudem ist Pseudo-Ammonios als Vorsatzstück zu den *Κατηγορίαι* erhalten, und als solches wird er wohl auch den

Syrern bekannt geworden sein. Daß aber jemals der vollständige Text des Ptolemaios eine derartige Rolle gespielt habe, ist nicht glaublich. Schließlich ist die falsche Firma Ammonios gewiß noch griechisches Erbstück, und sie setzt wiederum ein früher anonym überliefertes *γένος*, also einen griechischen Auszug aus Ptolemaios voraus.

Wir stehen am Ziele unserer quellengeschichtlichen Untersuchung. Das wesentliche Ergebnis läßt sich in folgendem Stemma ausdrücken:



Es mußten nicht wenige verschlungene und mitunter scheinbar weit vom Ziele abführende Umwege eingeschlagen werden, um zu diesem Ergebnisse zu gelangen. Aber auch sie sind nicht unbelohnt geblieben. Hier und dort haben sie uns zu positiven Resultaten geführt, die seitab von der Frage nach der arabischen Ptolemaios-tradition oder weit über dieselbe hinaus von Bedeutung für die Quellenkritik des Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī sind, und, selbst von solchen abgesehen, haben wir mindestens im allgemeinen an einem Beispiele, das verdient typisch genannt zu werden, ein Bild von der vielverzweigten Überlieferungsgeschichte gewonnen, die auf dem Gebiete orientalischer Nachrichten zur Geschichte griechi-



scher Litteratur und Wissenschaft von den jüngsten arabischen Compilationen bis zu den Übersetzungsarbeiten der Syrer und durch diese zu den griechischen Quellen hinaufführt.

Es erübrigte nunmehr, zu entscheiden, welche einzelne Parteen der erhaltenen Quellen mit Sicherheit auf die Biographie des Ptolemaios zurückgeführt werden können. Aber auch nach dieser Seite ist das Wesentliche bereits durch die bisherigen Untersuchungen klar gestellt. Abgesehen von zwei Stellen al-Mubašširs kann es sich nur noch darum handeln, schon gewonnene Resultate kurz zu formulieren. Das *γένος* des Pseudo-Ammonios ist als einfacher Auszug aus der Arbeit des Ptolemaios seiner ganzen Ausdehnung nach zur Reconstruction derselben heranzuziehen. Das Nämliche gilt vom Texte Ibn Abi Uṣaibi'a zwischen dem Schlusse des Citates aus Ibn Djuldjul und dem Anfange des durch Ishāq ibn Hunain mit der Ptolemaiosbiographie verbundenen Nachtrages. Die innerhalb dieser Grenzen bezüglich der Anfänge des Schülerverhältnisses laut werdenden Widersprüche berechtigen nicht zu der Annahme, auch hier seien Reste der anonymen Quelle, der Ishāq jenen Nachtrag entnahm, mit echt ptolemäischem Gute verschmolzen. Wir sahen, daß Ibn Abi Uṣaibi'a mit fast superstitiöser Scheu sich davor hütete, in die Ordnung des ihm in Bausch und Bogen für ptolemäisch geltenden Stückes der *Ta'rich al-aṭibbā'* mit glättender Hand einzugreifen. Ihm könnte mithin die Versetzung solcher Reste an diese Stelle nicht zugeschrieben werden. Daß aber Ishāq selbst auf eine Verschmelzung seiner Quellen nicht ausging, hat er zur Genüge dadurch bewiesen, daß er darauf verzichtete, die an den Aufbruch Alexandros' d. Gr. nach Asien anknüpfenden Nachrichten seines Anonymus an entsprechender Stelle in den chronologischen Zusammenhang der Erzählung des Ptolemaios einzufügen. Jene Widersprüche sind also auf verschiedene Quellen des Ptolemaios zurückzuführen, wie denn durch seine mehrfach berührte Polemik bezüglich des Bildungsganges des Philosophen feststeht, daß er unter sich abweichende Angaben seiner Vorgänger referierte und kritisch beurteilte. Gleich diesem biographischen Abschnitte ist dann bei Ibn Abi Uṣaibi'a natürlich auch das Testament vollständig dem Ptolemaios zuzuweisen. Für Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir sind weiter Pseudo-Ammonios und Ibn Abi Uṣaibi'a unsere Führer bei Bestimmung der ptolemäischen Stücke. Was hier der durch Letztere repräsentierten Ptolemaiosüberlieferung entspricht oder untrennbar mit ihr zusammenhängt, ist aufzunehmen. Zu verwerfen ist demnach bei Ibn al-Nadīm außer dem bibliographischen Hauptteile seines Artikels, der mit dem pseudepigraphen Schreiben an Alexandros sich beschäftigenden Partie und dem Ishāq citate der Rest des von Ishāq angefügten Nachtrages, die, wie wir späterhin

sehen werden, mit diesem zusammengehörende Nachricht von der Nachfolge des Theophrastos und die chronologische Überlieferungskreise angehörige Notiz: *وتوفى ارسطاليس وله ست وستون سنة في آخر ايام الاسكندر ويقال اول ملك بطلميوس لاغوس* d. h. „und Aristoteles verschied im Alter von 66 Jahren in der letzten Zeit des Alexandros, man sagt auch zu Anfang der Herrschaft des Ptolemaios Lagus“. Was al-Mubaššir anlangt, so hat Lippert zunächst mit Unrecht den aus der anonymen Quelle Ishāqs stammenden Nachtrag für Ptolemaios angesprochen. Auf der anderen Seite hat er unbegreiflicherweise den ptolemäischen Ursprung dessen nicht erkannt, was S. 8 (deutsch S. 17) der *Studien* über Hinterlassenschaft und Testament des Aristoteles steht. Sind diese Dinge hier auch in der Form der objectiven Erzählung gegeben, so liegt doch auf der Hand, daß die Quelle dieser Erzählung keine andere ist als der von Ptolemaios mitgeteilte Wortlaut des Testamentes. Verständlicher erscheint ein Fehlgreifen Lipperts an zwei anderen Stellen. Ja, an diesen war es beinahe notwendig, weil erst durch die syrischen *γέννη* die vernünftige Grundlage für eine richtigere Beurteilung geschaffen wird. S. 6 (deutsch S. 13) hat nämlich Lippert die Nachrichten über auszeichnende Äußerungen Platons, die dem jungen Aristoteles gegolten hätten, der von ihm als neuplatonisch stigmatisierten Nebenquelle al-Mubašširs zugeteilt. In der That passen sie vollkommen zu Ton und Tendenz dieser Biographie. Ein Vergleich mit Pseudo-Ammonios lehrt nun aber doch, daß wir sie vielmehr dem Ptolemaios zuzuweisen haben. Daß wir ihnen in den dürftigen Excerpten des *Fihrist* nicht begegnen, kann kaum Wunder nehmen. Daß auch

#### Pseudo-Ammonios

(vgl. Syrische Texte 5).

*Ἰστορίαι* oder *Geschichte des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos, des Archiatros, aus Stageira, verfaßt von Ammonios.*

*Man muß zuerst nach seiner Heimat fragen und sein Geschlecht bezeichnen und im Zusammenhange damit das Übrige erforschen. Es war aber Aristoteles ein Stagirite aus Thrakien von der Umgegend von Chalkis (leg. der Chalkidike). Dies ist aber in der Nähe von Olynthos, das auch Thukydides im fünften Buche erwähnt, wo er die*

#### Ibn Abi Ušaiḇ'a

(vgl. die Ausgabe von Müller I S. 54f. 60f.).

*Es sagt Ptolemaios in seinem Buche an Gallus „über Leben und Geschichte des Aristoteles, sein Testament und das Verzeichnis seiner berühmten Bücher“:*

Aristoteles stammte aus einer Stadt namens Stageira, gehörig zu einem Chalkidike geheißenen Lande, in der Nachbarschaft von Thrakien, in der Nähe von Olynthos und Methone.

al-Sidjistānī gerade sie unterdrückte, ist vielleicht für ihn bezeichnend. Der Mann, den wir neben Ishāq und dem *Fihrist* immer wieder aus den mündlichen Mitteilungen des grundgelehrten Jahjā ibn 'Adī († 974), bei Ibn Abī Usaibi'a I 15 aus eigener Kenntnis — übersetzter — griechischer, ebenda I 9 aus solcher jüdischer Literatur schöpfen sehen, erscheint durchaus als ein ungewöhnlich gediegener und vernünftiger Forscher. War er etwa grundsätzlicher Gegner so wertlosen Anekdotenkrames, wie er hier in Frage stand? — Umgekehrt ist Lippert S. 7 (deutsch S. 15) in Zuweisung an Ptolemaios zu weit gegangen, wenn er an der Angabe zweier sich ausschließender Veranlassungen für die letzte Reise des Philosophen nach Chalkis keinen Anstoß nahm. Der Eigenart der Ptolemaiosbiographie widersprach eine derartige Doublette freilich nicht. Aber, wenn es an zweiter Stelle heisst, Aristoteles habe in Chalkis Ebbe und Flut studieren wollen, so findet sich diese Notiz in keiner anderen von Ptolemaios abhängigen Quelle wieder, wobei es besonders befremden muß, daß wir ihr auch bei Ibn Abī Usaibi'a nicht begegnen, der ja, wie sein Gewährsmann al-Sidjistānī, anderwärts sich durch widersprechende Angaben der Ptolemaiosbiographie nicht beunruhigen läßt. Nun lehrt das von Ptolemaios unabhängige zweite syrische *γένος*, indem es diese Version allein bietet und die Entfernung aus Athen, um dem Ende des Sokrates zu entgehen, noch in die Lebenszeit Platons verlegt, daß wir es hier zweifellos mit einem nicht ptolemäischen Überlieferungsmoment zu thun haben.

Nach diesen letzten Vorbemerkungen gebe ich jetzt die biographischen Auszüge unserer vier Quellen aus Ptolemaios in Übersetzung.

#### al-Mubaššir

(vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).

*Geschichte des Aristoteles.* — Das ist Aristoteles, was auf griechisch besagt: Der Treffliche, der Vorzügliche. Der Name seines Vaters ist Nikomachos, was besagt: Streiter, Überwinder. Er war ein Mann erfahren in der Wissenschaft der Medicin.

Dieser Aristoteles wurde ihm geboren in einer Stadt namens Stageira, einer Stadt des Landes Chalkidike, einer Landschaft Thrakiens.

#### Ibn al-Nadīm

(vgl. *Fihrist* ed. Flügel I S. 246 ff.).

*Geschichte des Aristoteles.* — Das besagt: Der die Weisheit Liebende, man sagt auch: Der Vorzügliche, der Treffliche, man sagt auch: Der Vollkommene, der Vorzügliche. Und zwar ist dies Aristoteles, der Sohn des Nikomachos, des Sohnes Machaons von den Nachkommen des Asklepiades, der den Griechen die Medicin offenbarte. So erzählt Ptolemaios, der Fremde: Und der Name seiner Mutter war Phaistis, und sie führte ihr Geschlecht auf Asklepiades zurück. Er war aus einer Stadt der

## Pseudo-Ammonios.

Bundesstädte erwähnt<sup>1)</sup>. Sein Vater aber war Nikomachos, seine Mutter aber Parysatis.

Es ging aber sein Geschlecht von der Seite des Vaters

und von der Seite der Mutter auf Asklepios zurück.

Man sagt aber, er sei in den Kreis Platons eingetreten, nachdem er ein Orakel vom Pythion erhalten hatte<sup>2)</sup>,

indem er eine Zeit von 20 Jahren sein Hörer war. Wenn es während dieser zuweilen sich traf, daß er dem übrigen Hörerkreise ferne blieb, pflegte Platon Worte auszurufen wie: „Der νοῦς ist nicht da“, — „Der Philosoph ist der Wahrheit ferne“, — „Taub sind die Hörer“<sup>3)</sup>.

## Ibn Abī Uṣaibī'a.

Der Name seiner Mutter war Phastis. — *Er sagt*: Nikomachos der Vater des Aristoteles war Arzt des Amyntas, des Vaters des Philippos, und dieser Philippos ist der Vater des Königs Alexandros. Das Geschlecht des Nikomachos ging auf Asklepios zurück, und dieser Asklepios war der Vater Machaons und Machaon der Vater des Asklepios. Das Geschlecht seiner Mutter Phastis ging gleichfalls auf Asklepios zurück. Man sagt, als sein Vater Nikomachos aus dieser Welt geschieden war, habe Proxenos, der Beauftragte seines Vaters, den Jüngling dem Platon übergeben. Die Einen sagen, die Übergabe des Aristoteles an Platon sei nur geschehen in Folge eines Orakels Gottes, des Erhabenen, im Tempel Pythion; die Anderen sagen: sie geschah im Gegenteil nur wegen der Freundschaft zwischen Proxenos und Platon. Man sagt, er habe in dem von Platon erteilten Unterrichte 20 Jahre ausgehalten.

Als Platon zum zweitenmale nach

1) Gemeint ist der von Thukydides V 18 mitgeteilte Bundesvertrag des Jahres 421, der Olynthos zweimal erwähnt.

2) Vgl. die entsprechenden Stellen beider griechischen *vitae* und der *vetus translatio Latina*, wo mit unserer Ptolemaiosnotiz die lächerliche Sage von einem Schülerverhältnis zu Sokrates combinirt ist.

3) Den Trimeter ὁ νοῦς ἄπρεσι, κωφὸν τὰ κερήρην, den nach *vita Marciana I* und *vetus translatio Latina* der griechische Text des Ptolemaios bot, hat die

## al-Mubaššir.

## Ibn al-Nadīm.

Der Name seiner Mutter war Phai-  
stis. Sein Vater Nikomachos war  
Arzt des Amyntas, des Vaters des  
Philippos, des Vaters des Alexan-  
dros.

Sein Geschlecht geht von der  
Seite des Nikomachos, Sohnes des  
Machaon auf Asklepiades zurück,  
ein Geschlecht, das eines der vor-  
züglichsten unter den Griechen war,

und  
das Geschlecht seiner Mutter geht  
gleichfalls auf Asklepios zurück.

Und er blieb, indem er von Platon  
dessen Philosophie lernte, 20 Jahre.

Platon pflegte, wenn er eine  
Sitzung abhielt und man um Eröff-  
nung des Vortrages bat, zu sagen:  
„Erst, wenn die Leute zugegen  
sind.“ Kam dann Aristoteles, so  
sagte er: „Laßt den Vortrag be-  
ginnen. Die Leute sind nun zu-  
gegen.“ Häufig sagte er auch:  
„Erst, wenn der νοῦς zugegen ist.“  
Kam dann Aristoteles, so sagte er:  
„Laßt den Vortrag beginnen. Der  
νοῦς ist nun zugegen.“

Als Platon zum zweitenmale

Griechen, namens Stageira,  
und sein Vater Nikomachos  
war Arzt des  
Philippos, des Vaters des Alexan-  
dros,

und  
er gehört zu den Schülern Platons.

*Ptolemaios sagt:* Seine Übergabe  
an Platon sei geschehen in Folge  
eines Orakels Gottes, des Erhabe-  
nen, im Tempel Pythion.

*Er sagt:* Er verblieb im Unter-  
richt 20 Jahre.

Als Platon nach Sicilien ging,

syrische Überlieferung in zwei Apophthegmata gespalten, zu deren erstem das mittlere Apophthegma des Pseudo-Ammonios lediglich eine Erklärung darstellt. Das ἀπὸ τοῦ τοῦ ἀναγνώστου οὐκ ἔστιν der griechischen Überlieferung stammt dagegen nicht aus Ptolemaios. Bei diesem entsprach ihm die Anekdote von der verschobenen Eröffnung der ἀρχαίαις bei al-Mubaššir, in die entweder Ishāq ibn Hunain oder erst Ibn al-Chammār auch den Ausspruch ὁ νοῦς ἐπεσε hineinverwoben hat. Diese hatte der auf möglichste Kürze ausgehende Pseudo-Ammonios unterdrückt.

## Pseudo-Ammonios.

## Ibn Abi Uṣaibī'a.

Sicilien ging, wurde Aristoteles sein Stellvertreter in der Akademie genannten Unterrichtsstätte. Als Platon aus Sicilien heimkehrte, siedelte Aristoteles in das Lykeion über und begründete hier die nach der Philosophie der Peripatetiker genannte Unterrichtsstätte. Als sodann Platon aus dieser Welt schied, begab sich Aristoteles zu Hermias, dem Eunuchen, dem Tyrannen von Atarneus. Als sodann dieser Eunuch starb, kehrte er nach Athen zurück, das „Stadt der Philosophen“ heisst. Da schickte Philippos zu ihm, er reiste nach Makedonien und hielt dort als Lehrer aus, bis Alexandros nach den Ländern Asiens hinüberzog. Dann machte er den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Makedonien und kehrte nach Athen zurück und blieb im Lykeion 10 Jahre. — Dann stand einer von den Priestern, die man Hierophanten nennt, Namens Eurymedon auf, um den Aristoteles zu verklagen. Er bezichtigte ihn des Religionsfrevels, indem er nicht an die Götzen glaubte, denen man in jener Zeit zu dienen pflegte. Sein Beweggrund war ein Übelwollen, das gegen ihn in seiner Seele lag, und Aristoteles erzählt diese Geschichte in seinem Buche an Antipatros<sup>1)</sup>. Als nun Aristoteles das merkte, entfernte er sich aus Athen nach seiner Heimat, der Chalkidike (*Verwechselung mit Chalkis!*), weil er nicht wollte, daß die Athener in

---

1) Der Text des Ptolemaios ist hier bedeutend gekürzt. Die Nachklänge

al-Mubaššir.

Ibn al-Nadīm.

nach Sicilien ging, machte er den Aristoteles zu seinem Stellvertreter in der Unterrichtsstätte in der Stadt namens Akademeia.

übernahm Aristoteles seine Stellvertretung in der Unterrichtsstätte.

•

Als

Platon aus dieser Welt schied, begab sich Aristoteles zu Hermeias, dem Eunuchen, dem Tyrannen zu Atarneus, und, als der Eunuch starb, kehrte er nach Athen zurück.

Da schickte

Philippos zu ihm, er reiste nach Makedonien und hielt dort als Lehrer der Philosophie aus, bis Alexandros nach den Ländern Asiens zog. Da machte Aristoteles den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Makedonien und kehrte nach der Stadt Athen zurück. Nun blieb er 10 Jahre im Lykeion als Lehrer, und es erhob sich wider ihn einer von den Hierophanten, Namens Eurymedon. Aus Neid gegen ihn und einem alten Übelwollen, das gegen ihn in seiner Seele lag, erweckte er Abneigung gegen ihn durch Verleumdung seiner Lehrmeinung, als bete er die Götzen nicht an, denen man in jener Zeit zu dienen pflegte, und glaube nicht an sie.

Als nun Aristoteles dies merkte, entfernte er sich aus Athen nach seiner Heimat, der Chalkidike (*Verwechselung mit Chalkis!*), aus Furcht, man möchte an ihm handeln, wie

des ausführlicheren Urtextes sind zusammengestellt unter frgm. 667 in der kleineren Ausgabe der fragmenta von Rose.

## Pseudo-Ammonios.

Unwahr ist, was Einzelne sagen: er habe sich im Alter von 30 Jahren und, nachdem er bis zu dieser Zeit mit der Medicin beschäftigt gewesen sei, der Philosophie zugewandt.

Wahr ist dagegen, daß er der Gesetzgeber der Stagiriten ist. Er

## Ibn Abi Uṣaibī'a.

Bezug auf ihn Ähnliches versuchten wie in Bezug auf Sokrates, den Lehrer Platons, den sie schliesslich töteten. Daß er sich entfernte, geschah, ohne daß irgend einer etwas gegen ihn unternommen hätte, bis er nach Empfang der (Klage)schrift des Hierophanten und seiner Beschuldigung sich entfernte, oder daß man ihm Übles zugefügt hätte. Unrichtig ist, was man über Aristoteles von einer Verteidigung gegen die Beschuldigung des Hierophanten berichtet. Bewahre, daß es wahr sei; vielmehr ist es etwas Untergeschobenes. — Als Aristoteles sich nach seiner Heimat begeben hatte, blieb er dort den Rest seines Lebens, bis er im Alter von 68 Jahren aus dieser Welt schied. — *Er sagt*: Was wir von seinen Lebensumständen erwähnt haben, weist auf die Nichtigkeit der Angabe derjenigen hin, welche glauben, er habe sich dem Studium der Philosophie nur gewidmet, nachdem er ein Alter von 30 Jahren erreicht hatte, und bis zu dieser Zeit die Regierung der Städte versucht, wobei seine Sorge der Verbesserung der Verhältnisse der Städte gegolten habe. — Man sagt, die Stagiriten hätten seine Leiche von dem Orte, an dem er aus dieser Welt schied, zu sich übertragen und sie an dem Ἀριστοτέλειος genannten Orte beigesetzt und ihre Versammlungen zur Beratung wichtiger Dinge und dessen, was sie tief erregte, an diesem Orte abgehalten. — Aristoteles war es, der den Stagiriten ihre Gesetze gab. Er war



al-Mubaššir.

man an Sokrates, dem Selbstbeherrscher, gehandelt hatte, bevor man ihn durch Gift tötete.

Ibn al-Nadīm.

Hier schied er nun aus dieser Welt und wurde allda begraben. Er stand damals im Alter von 68 Jahren.

Man sagt, er habe sich dem Studium der Philosophie gewidmet, nachdem er ein Lebensalter von 30 Jahren erreicht hatte.

## Pseudo-Ammonios.

endete aber in Chalkis im Alter von 67 Jahren. Es wird aber erzählt, daß sich bei dem seine Gebeine enthaltenden Krüge ein Schwarm von Bienen gefunden habe. Die Stagiriten schickten aber, seine Gebeine von Chalkis zu holen und, nachdem sie dieselben übertragen hatten, setzten sie sie an dem Orte, der *'Αριστοτέλειος* heisst, bei, an dem sie sich auch zur Beratung zu versammeln pflegten.

## Ibn Abī Uṣaibīa.

groß an Macht unter den Menschen. Klare Beweise hiefür sind die Ehrenbezeugungen der mit ihm gleichzeitigen Könige. Welcher Eifer in Ausübung des Guten und welches Bestreben, den Menschen wohl zu thun, ihm eigen war, erhellt aus seinen Sendschreiben und seinen Büchern und dem, was aus ihnen der Leser erkennt in Bezug auf sein vieles Vermitteln in Angelegenheiten zwischen den Königen seiner Zeit und den gemeinen Leuten, wodurch er ihre Angelegenheiten förderte und ihnen Nutzen zuführte. Wegen der Menge der Wohlthaten und des Guten, das er auf diesem Gebiete erwies, gingen die Athener so weit, sich zu versammeln und den Beschluß zu fassen, eine Inschrift zu schreiben, die sie in eine steinerne Säule eingruben, und sie auf der höchsten Citadelle in der Stadt, die *ἀκρόπολις* genannt wird, aufzustellen. Sie erwähnten in dem, was sie auf die Säule schrieben<sup>1)</sup>, Aristoteles, Sohn des Nikomachos, aus Stageira habe sich verdient gemacht, durch die Ausübung des Guten und die Menge des Helfens und Wohlthuns, die ihm eigen gewesen seien, und die Förderung, die er den Athenern habe angedeihen lassen, indem er für das, was ihrer Sache diene und ihnen gute Behandlung erwirkte, bei König Philippos eingetreten sei: so solle nun die Anerkennung der Athener für das hieraus erwachsene Schöne klar

1) Dies ist ein zweifellos echtes athenisches *ψήφισμα*, kein besonders ver-

al-Mubaššir.

Ibn al-Nadīm.

wunderliches biographisches Material neben dem Briefe an Antipatros und dem Testament. Aber natürlich, die syrisch-arabische Überlieferung hat das athe-nische Aktenstück des 3. Jahrhunderts v. Chr. übel zugerichtet. Selbst der vor-liegende arabische Text ist keineswegs kritisch sicher. Eine Übersetzung kann nur ein mehr oder weniger geglückter Versuch sein. Immerhin glaube ich viel-leicht etwas weiter gekommen zu sein als Steinschneider, von dem ich mich

besonders in der Auffassung der Worte trenne: وأهل الرّاسات فيهم من نفسه

وَعَقِبَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَالْقِيَامَ لَهُمْ بِكُلِّ مَا التَّنْسُوهُ مِنْ حَوَائِجِهِمْ وَأُمُورِهِمْ, die ich nur als einen einzigen Satz zu begreifen vermag. Werden die Worte الْقِيَامَ als ein neuer Nominalsatz von dem Vorhergehenden getrennt, so entsteht eine unerträgliche Tautologie mit früher Gesagtem, und gleichzeitig hört jeder ge-ordnete logische Gedankenfortschritt in dem Auszuge des Ibn Abi Uṣaibi'a auf. Ich verstehe daher الْقِيَامَ بِكُلِّ مَا التَّنْسُوهُ nach Analogie des früheren أَصْلَحَ und folgerichtig dann den Maṣḍar mit seiner schleppenden Er-gänzung als ein zweites Maṣ'ūl zu عَتَبَ. Dieses kann dann nur in der Bedeu-tung „successit“ und syntaktisch als Perfectum des Wunsches gefaßt werden, worauf schon die Einführung mit وَ — bei Ibn Abi Uṣaibi'a nicht singulär für فِ — hinweist. Das Ganze von hier an erscheint dann als Chabar zu dem durch den hypothetischen Relativsatz مِنْ نَفْسِهِ ausgedrückten Muṭada' bihi, und die Stelle muß als eine Mahnung an die berufenen Vertreter des δῆμος erscheinen, die diesem von Aristoteles erwiesenen Wohlthaten zum Vorbild ihrer eigenen Handlungsweise zu machen. So entsteht der Gesamtsinn etwa: „Wer dem großen Toten seine Ehre neidet, verdiene sich gleiche selbst.“

Ps.-Ammonios.

Ibn Abī Uṣaibi'a.

werden; sie sollen ihm Vorzug und Auszeichnung schenken und ihm ehrendes Gedächtnis und treue Erinnerung widmen. Wer aber von den Männern der Herrschaft ihn für unwürdig hält, möge nach seinem Tode es ihm gleichthun und seinem Eintreten für sie in Allem, was sie hinsichtlich ihrer Bedürfnisse und Angelegenheiten wünschten. Und einer von den Athenern, mit Namen Himeraios(?), hatte sich, nachdem die Athener beschlossen hatten, was sie bezüglich dieser Inschrift beschlossen, von ihrem Beschlusse getrennt. Er behauptete in Sachen des Aristoteles das Gegenteil ihrer Behauptung und ging auf die Säule los, auf die die Athener die Lobesinschrift zu schreiben beschlossen und die sie auf dem ἀκρόπολις genannten Platze aufgestellt hatten, und warf sie von ihrer Stelle, und es ergriff ihn, nachdem er seine That verübt hatte, Antinoos (oder etwa Antipatros?) und liefs ihn töten. Sodann errichtete ein Athener, mit Namen Stephanos und zahlreiche Andere mit ihm eine steinerne Säule. Darauf schrieben sie, was von Lob des Aristoteles dem glich, was auf der ursprünglichen Säule gestanden hatte, und verbanden hiermit eine nachdrückliche Erwähnung des Himeraios(?), der die Säule umgestürzt hatte, und der von ihm vollbrachten That und erklärten seine Verfluchung und die Reinigung (scil. der Stadt) von ihm für notwendig. — *Es sagt Ptolemaios in seinem Buche an Gallus über das Leben des Aristoteles:* Als es dazu kam, daß Aristoteles aus dieser Welt scheiden sollte, machte er das Testament, das wir mittheilen. Er sagte: Ich habe mein Testament für immer und ewig über Alles, was ich hinterlasse, an Antipatros gemacht, und, bis Nikanor eintrifft, sollen Aristomenes, Timarchos, Hipparchos und Dioteles Sorge tragen, dem nachzugehen, was eines Nachgehens bedarf, und vorzukehren, was vorzukehren notwendig ist, in Sachen meines Hauses, der Herpyllis, meiner Magd, und meiner übrigen Mägde und Knechte und dessen, was ich hinterlasse, und, wenn es dem Theophrastos leicht fällt und er in der Lage ist, ihnen hierbei beizustehen, so stehe er ihnen bei.

al-Mubaššir.

Ibn al-Nadīm.

Er hinterließ an Kindern einen Sohn, mit Namen Nikomachos, in zartem Alter und eine Tochter gleichfalls in zartem Alter, und er hinterließ viele Habe und viele Knechte und Sklavinnen und Anderes. Zu seinen Testamentsvollstreckern machte er den Antipatros und mit ihm zahlreiche Andere von seinen Freunden, die ihn unterstützen sollten.

*Es sagt der Fremde:* Als es dazu kam, daß er aus dieser Welt scheiden sollte, sprach er: Ich habe mein Testament für immer über Alles, was ich hinterlasse, an Antipatros gemacht, und, bis Nikanor eintrifft, sollen Aristomenes und Timarchos und Hipparchos und Dioteles Sorge tragen, dem nachzugehen, was eines Nachgehens bedarf und vorzukehren, was vorzukehren notwendig ist, in Sachen meines Hauses, der Herpyllis, meiner Magd, und meiner übrigen Mägde und Knechte und dessen, was ich hinterlasse, und, wenn es dem Theophrastos leicht fällt und er in der Lage ist, ihnen beizustehen, so stehe er ihnen darin bei.

Ps.-Ammonios.

Ibn Abī Usaibā.

Wenn meine Tochter mannbar ist, so verführe Nikanor über ihr Schicksal und, wenn es zu ihrem Tode kommt, bevor sie verheiratet ist, oder nachher, ohne daß sie ein Kind hat, so kehrt in Bezug auf ihr Vermögen und das Vermögen meines Sohnes Nikomachos die Verwaltung zu Nikanor zurück. Mein Testament an ihn hierüber ist, was er in Bezug hierauf zu thun hat, nach seinem Wunsche und Ermessen zu ordnen, als ob er ihr Vater oder Bruder wäre. Und, wenn es mit Nikanor zum Tode kommt, bevor meine Tochter verheiratet ist, oder nach ihrer Verheiratung, ohne daß sie ein Kind hat, und Nikanor durch ein Testament über das, was ich hinterlasse, verfügt, so sei dies zulässig und rechtskräftig und, wenn Nikanor ohne Testament stirbt, und es dem Theophrastos leicht fällt und er gerne in der Sache an seine Stelle tritt, so mag dies in Allem geschehen, worin Nikanor der Sache meines Knaben vorstand, und bezüglich meiner anderweitigen Hinterlassenschaft und, wenn Theophrastos diese Stellung nicht gerne übernimmt, so mögen die von mir genannten Testamentsvollstrecker sich wieder an Antipatros wenden und mit ihm zusammen erwägen, was sie in Bezug auf meine Hinterlassenschaft zu thun haben, und die Sache nach ihrem Übereinkommen regeln. Die Testamentsvollstrecker und Nikanor sollen meiner eingedenk sein in Bezug auf Herpyllis. Denn sie hat es um mich verdient nach dem, was ich sah von ihrem Bestreben in meinem Dienste und ihrem Eifer für das, was mir anstand. Sie sollen ihr Alles geben, dessen sie bedarf; und, wenn sie sich gerne verheiratet, soll sie nur mit einem vorzüglichen Manne verbunden werden und an Geld außer dem, was sie hat, ein Talent, das sind 125 römische Pfunde, zu ihrer Verfügung gestellt werden, von Sklavinnen drei von denen, die sie bevorzugt, samt ihrer Magd, die sie hat, und ihrem Burschen, und, wenn sie gerne in Chalkis bleibt, nehme sie Wohnung in meinem Hause, dem Hospizhause, das neben dem Garten liegt, und, wenn sie es vorzieht in der Stadt Stageira zu wohnen, so wohne sie

al-Mubaššir.

Dem Theophrastos liefs er die Wahl, an der Testamentsvollstreckung und der Verwaltung mit ihnen teil zu nehmen, wenn dies ihm leicht falle.

Ibn al-Nadim.

Wenn meine Tochter mannbar ist, so verfüge Nikanor über ihr Schicksal und, wenn es zu ihrem Tode kommt, bevor sie verheiratet ist, oder nachher, ohne daß sie ein Kind hat, so kehrt in Bezug auf das Vermögen meines Sohnes Nikomachos die Verwaltung zu Nikanor zurück. Mein Testament an ihn hierüber ist, was er zu thun hat, nach seinem Wunsche und Ermessen zu ordnen.

Und, wenn es mit Nikanor zum Tode kommt, bevor meine Tochter verheiratet ist oder nachher, ohne daß sie ein Kind hat, und Nikanor durch ein Testament über das, was ich hinterlasse, verfügt, so sei dies zulässig und rechtskräftig und, wenn Nikanor ohne Testament stirbt und es dem Theophrastos leicht fällt und er gerne an seine Stelle tritt in der Sache meines Knaben und des Übrigen, was ich hinterlasse, (so sei es) und, wenn er es nicht gerne thut, so mögen die von mir genannten Testamentsvollstrecker sich wieder an Antipatros wenden und mit ihm zusammen erwägen, was sie in Bezug auf meine Hinterlassenschaft zu thun haben, und die Sache nach ihrem Übereinkommen regeln. Die Testamentsvollstrecker und Nikanor sollen meiner eingedenk sein in Bezug auf Herpyllis. Denn sie hat es um mich verdient, nach dem was ich sah von ihrem Bestreben in meinem Dienste und ihrem Eifer für das, was mir anstand. Sie sollen ihr Alles geben, dessen sie bedarf, und, wenn sie sich gerne verheiratet, soll sie nur mit einem vorzüglichen Manne verbunden werden und an Geld außer dem, was sie hat, ein Talent, das sind 125 römische Pfunde, zu ihrer Verfügung gestellt werden, von Sklavinnen drei, welche sie bevorzugt, sammt ihrer Magd, die sie hat, und ihrem Burschen, und, wenn sie gerne in Chalkis bleibt, nehme sie Wohnung in meinem Hause, dem Hospizhause, das neben dem Garten liegt, und, wenn sie es vorzieht in der Stadt Stageira zu wohnen, so wohne sie in

Ps.-Ammonios.

Ibn Abī Uṣaibī'a.

im Quartiere meiner Väter, und, welches Quartier sie auch vorzieht, sollen die Testamentsvollstrecker ihr dort von dem, was sie förderlich für sie halten und was ihr Bedürfnis ist, gewähren, was immer sie als zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendig bezeichnet. Was mein Haus und meinen Knaben anlangt, habe ich nicht nötig, ihre Sache testamentarisch ans Herz zu legen. Nikanor Sorge für den Burschen Myrmex und lasse ihn schliesslich mit aller seiner Habe in der Weise, die er wünscht, in seine Heimat zurückkehren. Meine Magd Ambrakis werde frei gelassen und, wenn sie nach der Freilassung im Dienste meiner Tochter bleibt, bis diese sich verheiratet, erhalte sie 500 Drachmen und ihre Magd. Thales erhalte das junge Mädchen, das wir erst jüngst erwarben, einen Burschen aus der Mitte unserer Sklaven und 1000 Drachmen. Simos erhalte den Preis eines Burschen, den er sich selbst kaufen mag, ausser dem Burschen, für den ihm der Preis bereits zur Verfügung gestellt ist<sup>1)</sup>, und es werde ihm ausserdem etwas gegeben, was die Testamentsvollstrecker für passend halten. Sobald meine Tochter heiratet, mögen meine Burschen Tachon, Philon und Olympios freigelassen werden. Weder der Sohn des Olympios noch ein einziger Bursche, so viele mir gedient haben, werde verkauft. Vielmehr mögen sie als Sklaven im Dienste bleiben, bis sie das Mannesalter erreicht haben, und, wenn sie soweit sind, freigelassen werden und bezüglich dessen, was ihnen gegeben wird, handle man mit ihnen ihrem Verdienste entsprechend<sup>2)</sup>.

1) Der dem syrischen Übersetzer vorgelegene Text war lückenhaft. Die griechische Parallelstelle bei Diogenes Laërtios V 1, 9 lautet: *καὶ Σίμῳ χάρις τοῦ πρότερον ἀργυρίου αὐτῷ εἰς παῖδα ἄλλον ἢ παῖδα πρῆσθαι ἢ ἀργύριον δοῦναι*. Der Übersetzer las die Worte *ἢ παῖδα πρῆσθαι ἢ* nicht und mußte so naturgemäßer Weise *εἰς παῖδα ἄλλον ἀργύριον δοῦναι* zusammenfassen, erkannte aber gleichwohl wegen des *ἄλλον*, daß es sich auch bei dem *πρότερον ἀργύριον* um das Geld für einen *παῖς* handelte.

2) Hier bricht die orientalische Überlieferung ab. Ptolemaios bot jedoch zweifellos ebenso wie Diogenes Laërtios das vollständige Testament. Der Ausfall des Schlusses in dem vom Übersetzer benützten Exemplare hängt ziemlich sicher mit derselben äußerlichen Beschädigung des Textes zusammen, deren Spur wir in dem unmittelbar anschließenden Anfangsteile des *πίνης* wieder begegnen.



al-Mubaššir.

Ibn al-Nadīm.

dem Quartiere meiner Väter, und, welches Quartier sie auch vorzieht, sollen die Testamentsvollstrecker ihr dort gewähren, was immer sie als zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendig bezeichnet.

Was mein Haus und meinen Knaben anlangt, habe ich nicht nötig, ihre Sache testamentarisch ans Herz zu legen. Nikanor Sorge für den Burschen Myrmex und lasse ihn schliesslich mit aller seiner Habe in der Weise, die er wünscht, in seine Heimat zurückkehren. Meine Magd Ambrakis werde freigelassen, und, wenn sie nach der Freilassung im Dienste meiner Tochter bleibt, bis diese sich verheiratet, erhalte sie 500 Drachmen und ihre Magd. Thales erhalte das junge Mädchen, das wir erst jüngst erwarben, einen Burschen aus der Mitte unserer Sklaven und 1000 Drachmen. Simos erhalte den Preis eines Burschen den er sich selbst kaufen mag, aufser dem Burschen, für den ihm der Preis bereits zur Verfügung gestellt ist, und aufserdem werde ihm gegeben, was die Testamentsvollstrecker für passend halten. Sobald meine Tochter heiratet, mögen meine Burschen Tachon, Philon und Olympios freigelassen werden. Weder der Sohn des Olympios, noch ein einziger Bursche, so viele mir gedient haben, werde verkauft. Vielmehr mögen sie als Sklaven im Dienste bleiben, bis sie das Mannesalter erreicht haben, und, wenn sie soweit sind, freigelassen werden, und bezüglich dessen, was ihnen gegeben wird, handle man mit ihnen ihrem Verdienste entsprechend, so Gott, der Erhabene, es will.

### B. Das Schriftenverzeichnis.

Weit weniger reich als bezüglich der biographischen ist bezüglich der pinakographischen Leistung des Ptolemaios die Überlieferung. Unsere einzigen Zeugen sind Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī. Weit leichter läßt sich denn auch hier die Überlieferungsgeschichte überschauen. Die Probleme, vor die uns die

arabischen Reste des ptolemäischen *πλναξ* stellen, sind anderer als überlieferungsgeschichtlicher Natur.

Es ist ein gewichtiger Beweis für Alter und Vorzüglichkeit der syrischen Übersetzung, daß sie sich nicht auf das naturgemäß dem Orientalen zunächst und hauptsächlich interessante biographische Material beschränkte, sondern auch das Schriftenverzeichnis des Ptolemaios — soweit es der Übersetzer selbst noch vorfand, vollständig — wiedergab. Die Bedeutung dieses Beweises wird noch erhöht durch die Art, in der dies geschehen ist. Wie besonders die arabische Recension des Ibn al-Qifti lehrt, verfuhr der Syrer so, daß er zuerst, soweit sein sprachliches und sachliches Verständnis ihm das ermöglichte, die griechischen Titel syrisch übersetzte oder umschrieb, dann aber durchweg seinem Verdolmetschungsversuch den griechischen Titel selbst, mit syrischen Charakteren transscribiert, beifügte. Mag dieses Verfahren aus einer Art echter wissenschaftlicher Gründlichkeit, mag es nur aus einem immer noch ehrenwerten Mißtrauen zu erklären sein, mit dem der Übersetzer seiner eigenen Kunst gegenüberstehen mochte, für den Wert und die Brauchbarkeit seiner Arbeit vom Standpunkte der modernen Forschung aus fällt es schwer ins Gewicht.

Ganz anders als der syrische Übersetzer hat sich der griechische Epitomator des Ptolemaios, dessen Auszug die Grundlage des syrischen Pseudo-Ammonios bildet, zu dem pinakographischen Schlufsteile seiner Vorlage gestellt. Wie der Verfasser des in *cod. Marc. 257* überlieferten griechischen βίος, der in dem Grundstocke seiner Nachrichten ja zweifellos gleichfalls einen Auszug aus Ptolemaios darstellt, hat er ihn kurzer Hand vollständig bei Seite gelassen. Abgesehen von dem unschätzbaren *κατάλογος τῶν Αισχύλου δραμάτων* des *cod. Laurent. XXXII 9* sind ja derartige *πλνακες* der ganzen Litteratur der als Vorsatzstücke von Ausgaben dienenden *γένη* — wenigstens in ihrer uns zugänglichen jüngsten Phase — durchaus fremd. Die syrische Übersetzung des vollständigen Ptolemaios ist mithin nicht nur eine ausgezeichnete, sie ist die einzige Quelle unserer Kenntnis des Schriftenverzeichnisses nach Ptolemaios. Denn, daß die arabischen Recensionen des Ibn Abi Usaibi'a und des Ibn al-Qifti einen und denselben Ausgangspunkt innerhalb der syrisch-arabischen Litteratur haben, erscheint bei ihrer nahen Verwandtschaft gewiß.

Eine weitere Beschränkung unseres Quellenmaterials ergab sich aus dem geringen Interesse, mit dem notwendiger Weise der größte Teil der gelehrten geschichtlichen arabischen Litteratur einem Verzeichnis von Büchern gegenüberstand, von denen nur verhältnismäßig wenige durch Übersetzungen der arabischen Welt vertraut waren, sehr viele ihr fremd und verschlossen hätten bleiben müssen, selbst

wenn ihr von ihnen weit mehr als tote Titel bekannt gewesen wäre. Ishāq ibn Hunain freilich hat das Schriftenverzeichnis noch mit Biographie und Testament in das *Ta'rich al-atibbā'* herübergenommen. An der Wende des 9. zum 10. Jahrhundert hat der arabisch schreibende Syrer für das wertvolle Bruchstück alter Gelehrsamkeit noch den scharfen Blick richtiger Würdigung gehabt, der den griechischen *γραμματικοί* schon Jahrhunderte zuvor gefehlt hatte. Dagegen finden wir Ibn al-Chammār auf dem Standpunkte der letzteren, und die Unterdrückung des Schriftenverzeichnisses durch ihn hat es verschuldet, daß sowohl al-Mubaššir als Ibn al-Nadim als Zeuge für dasselbe in Wegfall kommt. Wie den Verfassern der griechischen *γέννη* in der Zeit des späteren Neuplatonismus war ihm das Biographische Hauptsache. Den litterarischen Nachlaß des Aristoteles hat er mit wenigen Worten abgethan. Ibn al-Nadim giebt seine ausführliche und kaum zu überschätzende Übersicht über das aristotelische Schrifttum im wesentlichen nach einer einheitlichen, von der Aristotelesbiographie Ibn al-Chammārs verschiedenen Quelle —, wie es scheint, dem Bibliothekskataloge des in persönlichem Verkehr mit ihm gestandenen Jahjā ibn 'Adī<sup>1)</sup>. Was Ibn al-Cham-

1) Daß ein Teil der unschätzbaren hier von Ibn al-Nadim gemachten Angaben auf eigener Bekanntschaft mit den betreffenden Übersetzungen, Commentaren und Auszügen aristotelischer Werke beruhen kann und gewiß auch wirklich beruht, ist unleugbar. Ebenso unleugbar ist es aber, daß dies von einem anderen und gewiß keinem kleinen Teile derselben nicht angenommen werden kann, und daß schon die vorzügliche systematische Ordnung des Ganzen auf eine einheitliche Grundquelle schließen läßt. Ibn al-Nadim selbst beruft sich auf drei Auctoritäten, al-Sidjistānī, Ishāq ibn Hunain und Jahjā ibn 'Adī. Das S. 248 im Namen al-Sidjistānīs über dessen Anteil an der arabischen Übersetzung der Metaphysik mit dem Commentare des Alexandros von Aphrodisias Gesagte trägt unverkennbar das Gepräge einer persönlichen Mittheilung dieses Zeitgenossen. Das Ishāqcitāt stammt aus der Vorrede Ishāqs zu seiner arabischen Übersetzung von *περὶ ψυχῆς*, also aus einer Quelle, die keinesfalls eine Gesamtübersicht über die Schriften des Aristoteles, ihre Übersetzer und Commentatoren gab. Überdies ist es möglich, fast sogar wahrscheinlich, daß es durch Jahjā vermittelt ist, der als Übersetzer mehrfach den Wegen Ishāqs und seines Vaters Hunain folgte. So bleibt noch dieser selbst; er wird nicht weniger als achtmal und außerdem S. 246 und 252 über die Schriften des Platon und Alexandros von Aphrodisias citirt. Die Arbeit, die diese Citate entstammen, wird einerseits als Ibn al-Nadim in der Urschrift Jahjās bekannt, d. h. möglicherweise als eine nicht litterarische, andererseits als ein Bücherverzeichnis durch die Citationsformen *بخط يحيى* d. h. „von der Hand Jahjās“ und *في فهرست كتبه* d. h. „im Verzeichnis seiner Bücher“ sicher bezeugt. An ein Verzeichnis der Bücher des Aristoteles kann nicht gedacht werden, da sie auch über die platonische Litteratur gewisse Aufschlüsse gab, an ein Verzeichnis der von Jahjā übersetzten, commentierten oder als Librarian vielfältigten Bücher gleichfalls nicht, weil die Citate sich zum Teile auf Bücher beziehen, mit denen Jahjā, weder als Übersetzer und Commentator, noch als Abschreiber etwas zu thun hatte. So bleibt nur übrig ein Verzeichnis der von Jahjā besessenen Bücher zu verstehen, den eigenhändigen Katalog seiner Privatbibliothek, den Ibn al-Nadim, wenn nicht durch die Liebenswürdigkeit Jahjās selbst, so doch nach dessen Tode durch die Vermittelung eines ihm persönlich

mār etwa auf Grund des ptolemäischen *πίναξ* über die Schriften des Aristoteles sagte, wird mithin nach keiner Seite mehr gewesen sein, als diese andere Quelle bot. Die beschränkte sich aber auf die *ἀκροαματικά συγγράμματα* in den vier Gruppen der *λογικά*, *φυσιο-λογικά*, *θεολογικά* und *ἠθικά* und einige wenige *ψευδεπίγραφα* neuplatonischer oder orientalischer Mache. Einen etwas genaueren Einblick in die Art, in der Ibn al-Chammār mit dem pinakographischen Teil der Ptolemaiosschrift umging, scheint al-Mubaššir zu gestatten. Seine erste Angabe über die litterarische Thätigkeit des Philosophen lautet (Lippert S. 8, deutsch S. 17): *وصنف كتباً كثيرة*, d. h. „Er verfasste viele Bücher, an die 100, und man behauptet, er habe aufer diesen 100 noch andere Bücher verfaßt“. In der That weisen die arabischen Ptolemaiosverzeichnisse, wie man auch zähle, zwischen 90 und 100 Titeln auf. Den Schluss macht, wie wir sehen werden, der Anfang einer Liste von *ἀντιλεγόμενα*. Das sind also genau die an die 100 Bücher und angeblich noch mehr. Die Worte al-Mubašširs entsprechen der bibliographischen Angabe Ibn al-Chammārs nach Ptolemaios. Eine ungefähre Schätzung des litterarischen Gesamtnachlasses des Stagiriten, das ist es, was dieser aus dem eingehenden *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* gemacht hatte. Besser hat al-Sidjistānī die pinakographische Arbeit des Ptolemaios in Ehren gehalten. Wir erkannten in ihm die Ptolemaiosquelle Ibn Abī Ūsaibi'as. Ihm verdanken wir also die von diesem I 67 ff. erhaltene Recension des Schriftenverzeichnisses. Er mag es auch gewesen sein, der das hier I 67 sich anschließende Nachtragsverzeichnis, das zum weitaus größten Teile aus den wunderlichsten *ψευδεπίγραφα* besteht, mit dem ptolemäischen *πίναξ* verband<sup>1)</sup>. Wer übrigens auch diese Verbindung vollzog, er hat sich

bekannten Schülers des größten jakobitischen Übersetzers, wie etwa Ibn al-Chammār, leicht hatte kennen lernen können, und diese Erklärung erfährt innerlich wie äußerlich eine gewichtige Bestätigung. Innerlich, weil wir Jahjā durch Stellen wie *Fihrist* I 252 f. als eifrigen Büchersammler kennen, äußerlich weil die sich auf die Auctorität des „Bücherverzeichnisses“ stützenden Worte

S. 252: *وكان عند أبي زكرياء بخط اسحق بن حنين عدة مقالات* d. h. „bei Abū Zakarijā befanden sie mehrere Bücher (der *ἠθικά*) mit dem Commentare des Themistios in der Handschrift des Ishāq ibn Hunain, und sie sind syrisch herausgegeben“ direct auf die Bestände der Bibliothek Jahjās Bezug nehmen.

1) Denn natürlich war dieses Nachtragsverzeichnis, in dem Schriften figurieren, die erst auf arabischem Boden entstanden oder dem Aristoteles zugeschrieben wurden, nicht schon ein Teil einer Compilation, in der Ptolemaios „den Arabern“ schlechthin vorgelegen hätte, wie Littig, *Andronikos von Rhodos II. Programm des kgl. humanistischen Gymnasiums Erlangen*. 1894. S. 25 in vollständiger Unkenntnis der Überlieferungsgeschichte des Ptolemaios im Orient annimmt.

unseren Dank durch die Selbstbeherrschung verdient, mit der er darauf verzichtete, die Quelle seiner neuen Weisheit zu einer Interpolation des Ptolemaiosverzeichnisses zu verwenden, und vielmehr alles, was sie ihm bot, als einheitlichen Nachtrag jenem folgen liefs. Eine empfindliche Einbuss hat allerdings gleichwohl auch die Überlieferung des *πλναξ* bei Ibn Abi Uṣaibi'a erlitten. Die Transscriptionen der griechischen Titel sind fast durchgängig verschwunden. Das Verzeichnis besteht so gut als ausschliesslich aus arabischen Übersetzungen oder Umschreibungen der Titel. Wer diesen Zustand verschuldete, Ishāq, al-Sidjistanī, das läfst sich nicht einmal vermutungsweise sagen. Nur, daſs nicht erst Ibn Abi Uṣaibi'a die transscribierten Titel unterdrückte, wird man mit Sicherheit annehmen können.

Für das, was die auf Ishāq zurückgehende Überlieferung zu wünschen übrig läfst, erhalten wir aber hier einen Ersatz von einer Seite, von der wir ihn nach Lage der Überlieferungsverhältnisse bezüglich der Lebensgeschichte und des Testamentes am wenigsten erwarten sollten. Ibn al-Qiftī, der für die biographischen Parteen des Ptolemaios als Zeuge überhaupt nicht in Betracht kam, ist bezüglich des *πλναξ* die eigentliche Hauptquelle der Überlieferung. Zwar erscheint seine Recension des Schriftenverzeichnisses derjenigen Ibn Abi Uṣaibi'as gegenüber an einzelnen Stellen als lückenhaft, aber sie weist — vor allem in der vielfachen Erhaltung transscribierter Titel — den weitaus ursprünglicheren, der syrischen Übersetzung des Ptolemaios noch weit näher stehenden Gesamtcharakter auf.

Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? — Wem zunächst Ibn al-Qiftī unmittelbar das Schriftenverzeichnis verdankt, liegt eigentlich auf der Hand. Wir kennen sowohl seine allgemeinen Hauptquellen für die griechische Gelehrtengegeschichte, als auch die speziellen Quellen seines Aristotelesartikels. Jene sind Šā'id, Ibn Djulduj und al-Mubaššir, diese Šā'id, al-Mubaššir, al-Šanādiqī und al-Gazzālī. Šā'id hat mit der Überlieferung des Ptolemaios, al-Mubaššir wenigstens mit der Überlieferung des ptolemäischen *πλναξ* nichts zu schaffen. Al-Šanādiqī und al-Gazzālī kommen von vorn herein nicht in Frage. So bleibt nur Ibn Djulduj als mutmaſsliche Quelle des Schriftenverzeichnisses, und in der That paſst dieses sehr wohl in die Reihe litterarischer Raritäten, mit denen wir den ältesten Vertreter der gelehrtengegeschichtlichen Litteratur in Spanien bekannt finden, zu den *historiae* des Paulus Orosius, der Platonbiographie des Theon von Smyrna, den Auszügen aus platonischen Dialogen u. s. w. Eine wertvolle Bestätigung findet die Vermutung, Ibn Djulduj sei der Vermittler des *πλναξ*, überdies durch Ibn Abi Uṣaibi'a. Wir sahen, daſs der gelehrte Spanier die wichtigste, wo nicht die einzige Quelle für 'Uba'id-Allāh ibn Djibril in der

griechischen Gelehrten-geschichte und dieser wieder eine der Hauptquellen Ibn Abī Usaibi'as war. Wird sich auch 'Ubaid Allāh dem Schriftenverzeichnis gegenüber ähnlich benommen haben wie Ibn al-Chammār, irgend eine kurze Bemerkung wird er doch wie dieser aus demselben zurecht gemacht haben, falls er es wirklich bei Ibn Djuldjul vorfand. Nun hat Ibn Abī Usaibi'a auffälliger Weise bei den 6 ersten Büchern des Organons die transscribierten Titel erhalten. Die Hauptquelle seines Schriftenverzeichnisses, al-Sidjistāni, bot solche nur, wo eine andere Bezeichnung des Buches wegen der mangelnden Bekanntschaft der Araber mit seinem Inhalte unmöglich war. Das war aber bei diesen dem Orient gerade am meisten vertrauten Schriften schlechterdings nicht der Fall. Jene transscribierten Titel scheinen also aus einer anderen Quelle zu stammen. Von allen, die wir in dem Aristotelesartikel benützt fanden, kann nur 'Ubaid-Allāh in Betracht kommen. Er hat also tatsächlich eine Bemerkung über die litterarische Thätigkeit des Aristoteles gegeben, wie sie vorausgesetzt werden mußte, falls er bei Ibn Djuldjul den ptolemäischen *πίναξ* las. Daß diese Bemerkung sich nur auf die bekanntesten logischen Schriften erstreckte, ist nicht verwunderlich. Ähnliches findet sich mehrfach. So beschränkt sich auf dieselben 6 Schriften, zu denen als siebente noch die *Μετεωρολογικά* kommen, die Übersicht über das aristotelische Schrifttum, die Bar Bahlūl s. v. *اينستوتيلس* (ed. R. Duval I 272) — vermutlich nach Ch'nān-Īšō' bar Sarōšwai — giebt, auf das ganze Organon diejenige, welche wir von Ibn Chaldūn (*Prolegomenes* ed. Quatremère) III 110ff. erhalten. Aristoteles ist dem Orient eben in erster Linie und wesentlich der Begründer der Logik. Man vergleiche nur Äußerungen wie diejenigen eines Anonymus in *cod.*

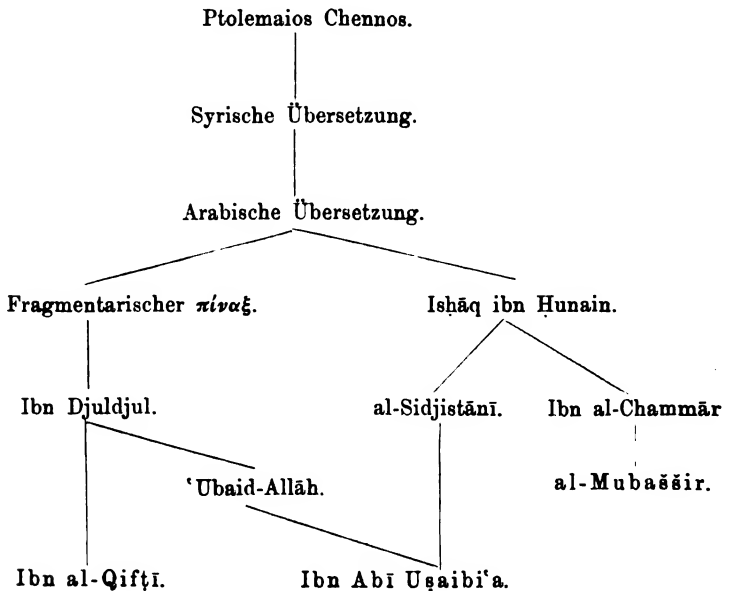
*Vat. Syr.* 158 fol. 1349: *اينستوتيلس من هو من عظماء الحكماء* d. h. „Aristoteles der Gelehrte unter den Philosophen, da er sich mehr als alle mit der *τάξις λογική* abgab“, oder des Šā'id bei Ibn al-Qiftī s. v. *ارسطوطليس* (vgl. Steinschneider, *Alfarabi* S. 187f.), des Ibn Chaldūn (*Prolegomenes* ed. Quatremère) III 212, des al-Sahrastāni (*ed. Bulaq*) II 23 (Haarbrücker II 159). Rhetorik und Poetik lagen aber dem mittelalterlich semitischen Wesen viel zu ferne, als daß sie nicht häufig genug in nicht direct philosophischer Litteratur hätten bei Seite gelassen werden sollen. — Wie unmittelbar bei Ibn al-Qiftī, werden wir — so armselig die Spur ist — auch bei Ibn Abī Usaibi'a durch Vermittelung des 'Ubaid-Allāh auf einen ptolemäischen *πίναξ* des Ibn Djuldjul geführt.

Aber woher hatte dieser selbst das wertvolle Stück gewonnen? — Aus dem *Ta'rich al-atibbā'* Ishāqs gewiß nicht. Dort würde er ja

aufser dem Schriftenverzeichnis auch Lebensgeschichte und Testament gefunden haben, und eine Biographie des Aristoteles nach Ptolemaios hätte er sich zweifellos ebensowenig entgehen lassen als die Biographie Platons nach Theon. Weiterhin aber hätte Ibn al-Qiftī eine solche, wäre sie bei Ibn Djulldjul zu finden gewesen, den auf dem *Fihrist* beruhenden Auszügen al-Sanādiqīs vorziehen müssen. Von Ishāq nun sahen wir, ob mehr, ob minder unmittelbar, bisher die ganze gelehrtengegeschichtliche Litteratur der Araber in ihrer Kenntnis der Ptolemaiosschrift abhängig. Was von ihm gilt, das gilt von ihr. Auch indirekt kann Ibn Djulldjul sein Schriftenverzeichnis dem Ishāq nicht verdanken, abgesehen davon, daß keine mit dem ptolemäischen *πλναξ* ausgestattete arabische Quelle aufser Ishāq alt genug ist, um von ihm benützt zu sein. Seine Quelle kann mithin nur eine unmittelbar aus der syrischen geflossene arabische Übersetzung des Ptolemaios gewesen sein, sei es, daß wir uns dieselbe unabhängig neben, sei es, daß wir sie als dessen Vorlage vor Ishāq stehend zu denken haben. Doch auch der vollständige Text dieser Übersetzung kann aus den nämlichen Gründen wie die Ärztegeschichte dem Spanier nicht vorgelegen haben. Nur ein Bruchstück derselben, eben das Schriftenverzeichnis, kann ihm bekannt gewesen sein. Halten wir hiemit zusammen die durch Ibn Abī Uṣaibi'a erwiesene Lückenhaftigkeit des Schriftenverzeichnisses bei Ibn al-Qiftī, die nicht eben auf einen besonders guten Erhaltungszustand der demselben zugrunde liegenden Quelle Ibn Djulldjuls schließen läßt, so werden wir annähernd vermuten können, welcher Art diese war. Das beschädigte, halbvergilbte Fragment einer Handschrift der arabischen Ptolemaiosübersetzung, wer weiß, auf welchem Wege nach dem fernen Westen verschlagen, hat hier zufällig an Ibn Djulldjul einen Leser gefunden, dem es gegeben war, mit einem Blicke die Bedeutung seines Inhaltes zu erkennen. In den Zusammenhang gelehrtengegeschichtlicher Litteratur und Tradition schiebt sich hier das Spiel eines blind, obgleich gütig waltenden Zufalles, zwischen die vornehmen litterarischen eine makulaturartige Quelle. Derartiges ist nicht selten in der gelehrten Litteratur des mittelalterlichen Orients. Nach seiner eigenen Angabe hat Ibn al-Nadīm die *Fihrist* I 255, Z. 13–16 mitgeteilten Namen auf der Einbanddecke eines alten Buches gelesen. Einer nicht sehr verschiedenen Quelle werden die dünnen Verzeichnisse von Commentatorennamen entstammen, die er I 248f. unter *Κατηγορίαι* und *περὶ ἐκφυγείας* bietet. Denn dafür, daß die Arbeiten aller dieser Griechen in Übersetzungen im Orient verbreitet gewesen wären, spricht nichts. Bar-Eḥrōjō hat Quellen dieser Art in Archiven gefunden und für seine Geschichtschreibung benützt, und wer der Entstehungsgeschichte unserer syrischen Sammelhandschriften nachgeht, wird häufig genug

bemerken, daß es nur noch vereinzelte Fetzen alter Handschriften waren, von denen die Sammler einzelne Stücke abschrieben. Ich nenne beispielsweise die interessanten Reste einer physikalischen Schrift *Βηρώσσου πρὸς Θέωνα* in cod. Vat. Syr. 217 fol. 84b—91a, an deren Ende der Schreiber bemerkt: *ⲙⲉⲛ ⲉⲃⲣⲁⲙⲉⲛ* d. h. „Wir schrieben, was wir eben fanden, weil das Buch alt war und ein großer Teil verloren gegangen ist“, oder den zweiten Teil des Commentares zur *Εἰσαγωγή* von Prōbā aus Antiocheia in cod. Berol. Sachau 226 fol. 4a—13a, dessen Schreiber gleich in der Überschrift bemerkt: *ⲙⲉⲛ ⲉⲃⲣⲁⲙⲉⲛ* d. h. „*Τμήμα β*, weil ich *τμήμα α* nicht im Codex fand“, ganz zu schweigen von denjenigen Fällen, in welchen eine erhaltene Handschrift selbst aus zusammengebundenen Fragmenten der bezeichneten Art besteht wie cod. Vat. Syr. 190, ein Conglomerat mehrfach unleserlich gewordener Fetzen, die in der Schrift des 8. bis 9. Jahrhunderts die kläglichen Bruchstücke zum Teile nicht wenig interessanter Werke theologischen wie philosophischen Inhaltes darbieten.

Auch hier stellt sich das Ergebnis unserer Untersuchung am übersichtlichsten in der Form eines Stemmas dar. Dasselbe geht von der hypothetischen, aber in keiner Weise entscheidenden Annahme aus, die arabische Übersetzung, deren Bruchstück der *πίναξ* bei Ibn al-Qiftī darstellt, sei wirklich bereits von Ishāq ibn Hunain benützt worden.





Ich gebe nunmehr zunächst eine Übersetzung der beiden arabischen Recensionen des Schriftenverzeichnisses. Der zugrunde liegende Text ist bei Ibn Abi Usaibi'a derjenige der Müllerschen Ausgabe, bei Ibn al-Qifti derjenige, welchen A. Müller in den *Morgenländischen Forschungen* feststellte. Meine Vergleichenungen von cod. Vindob. 1161 und cod. Corsini haben zu dem letzteren keinerlei bedeutsame Varianten geliefert und eine Angabe für die Wiederherstellung des griechischen Textes belangloser Varianten schien in Erwartung der Ausgabe Lipperts überflüssig.

## Ibn al-Qifti

(vgl. *Morgenländ. Forschungen* S. 5—18).

*Katalog der Bücher des Aristoteles nach dem, was ein Mann mit Namen Ptolemaios in seinem Buche an Gallus erwähnt hat:*

1. 2. Sein Buch, in dem er zur Philosophie aufmuntert. — 3 Bücher. — Heißt griechisch *ῥητορικῆς φιλοσοφίας*.
3. Sein Buch bekannt unter dem Titel *σοφιστής*. — Ein Buch.
4. Sein Buch über die Gerechtigkeit. — Heißt griechisch *περὶ δικαιοσύνης*. — 4 Bücher.
5. Sein Buch über die Übung und die Lebensregeln, die den seelischen Zustand des Menschen fördern. — Heißt *περὶ παιδείας*. — 4 Bücher.
6. Sein Buch über den Adel des Geschlechts. — Heißt griechisch *περὶ εὐγενείας*. — 5 Bücher.
7. Sein Buch über die Dichter. — 3 Bücher.
8. Sein Buch über das Königtum. — Heißt *περὶ βασιλείας*. — 6 Bücher.
9. Sein Buch über das Gute. — Heißt *περὶ ἀγαθοῦ*. — 5 Bücher.

## Ibn Abi Usaibi'a

(vgl. die Ausgabe von Müller I S. 67 ff.).

*Und an berühmten Büchern gehört dem Aristoteles von dem, was Ptolemaios erwähnt hat:*

- 1a. Buch, in dem er zur Philosophie aufmuntert. — 3 Bücher.
- 2a. Buch *σοφιστής*. — Ein Buch.
- 3a. Buch über die rhetorische Kunst. — 3 Bücher.
- 4a. Buch über die Gerechtigkeit. — 4 Bücher.
- 5a. Buch über die Übung und die Lebensregeln, die den seelischen Zustand des Menschen fördern. — 4 Bücher.
- 6a. Buch über den Adel des Geschlechts. — 5 Bücher.
- 7a. Buch über die Dichter. — 3 Bücher.
- 8a. Buch über das Königtum. — 6 Bücher.
- 9a. Buch über das Gute. — 5 Bücher.

## Ibn al-Qiftī.

10. Sein Buch betitelt *Ἀρχύτας*. — 3 Bücher.
11. Sein Buch, in dem er über die unteilbaren Linien spricht. — Heißt *περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν*. — 3 Bücher.
12. Sein Buch über das, worauf das Epitheton des Gerechten zutrifft. — Heißt *περὶ δικαίων*. — 4 Bücher.
13. Sein Buch über den Unterschied und die Verschiedenheit. — Heißt *περὶ διαφορᾶς*. — 4 Bücher.
14. Sein Buch über die Dinge der Liebesleidenschaft. — Heißt *περὶ ἐρωτικῶν*. — 3 Bücher.
15. Sein Buch über die Ideen, ob sie existieren oder nicht. — Heißt *περὶ εἰδώλων*. — 3 Bücher.
16. Sein Buch, in dem er die Ausführung Platons über die Leitung der Städte abgekürzt hat. — Heißt *Πλάτωνος πολιτείας*. — 2 Bücher.
17. Sein Buch über die Lust. — Heißt *περὶ ἡδονῆς*.
18. . . . . *ματα*. — 10 Bücher.
19. Sein Buch über die Bewegungen. — Heißt *περὶ κινήσεων*. — 8 Bücher.

## Ibn Abī Uṣaibī'a.

- 10a. Buch *Ἀρχύτας*. — 3 Bücher.
- 11a. Buch über die Linien, ob sie teilbar sind oder nicht. — 3 Bücher.
- 12a. Buch über das Epitheton der Gerechtigkeit. — 4 Bücher.
- 13a. Buch über den Unterschied und die Verschiedenheit. — 4 Bücher.
- 14a. Buch über die Liebesleidenschaft. — 3 Bücher.
- 15a. Buch über die Ideen, ob ihnen Existenz zukommt oder nicht. — 3 Bücher.
- 16a. Buch über die Abkürzung der Ausführung Platons. — 2 Bücher.
- 17a. Buch über die Abkürzung der Ausführungen Platons über die Leitung der Städte. — 5 Bücher.
- 18a. Buch über die Abkürzung der Ausführung Platons über die Lust in seinem Buche über die Staatsregierung. — 2 Bücher.
- 19a. Buch über die Lust. — 2 Bücher.
- 20a. Buch über die Bewegungen. — 8 Bücher.

## Ibn al-Qifti.

20. Sein Buch genannt „Fragen der Kräftelehre“. — Heißt *μηχα . . . προβλήματα*. — 2 Bücher.
21. Sein Buch über die Kunst der Poësie nach der Lehrmeinung des Pythagoras und seiner Anhänger. — 2 Bücher.
22. Sein Buch über den Geist. — Heißt *περὶ πνεύματος*. — 3 Bücher.
23. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über die Fragen“. — Heißt *προβλημάτων*. — 3 Bücher.
24. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über den ägyptischen Nil“. — Heißt *περὶ τοῦ Νείλου*. — 3 Bücher.
25. Sein Buch darüber, welche Orte die Tiere wählen, um dort Unterkunft zu suchen und versteckt zu sein. — Heißt *περὶ τοῦ φωλεύειν*. — Ein Buch.
26. Ein Buch von ihm namens „Zusammenfassung der Künste“. Heißt *περὶ τεχνῶν συναγωγή*. — Ein Buch.
27. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über die Liebe“. — Heißt *φιλίας*. — 3 Bücher.
28. Sein Buch, bekannt als *περὶ ἐρμηνείας*, das zweite der logischen Bücher. — Ein Buch.
29. Sein Buch, bekannt als *Ἀναλυτικά*. — 2 Bücher.

## Ibn Abi Usaibi'a.

- 21a. Buch über die Fragen der Kräftelehre. — 2 Bücher.
- 22a. Buch über die Kunst der Poësie nach der Lehrmeinung des Pythagoras. — 2 Bücher.
- 23a. Buch über den Geist. — 3 Bücher.
- 24a. Buch über die Fragen. — 3 Bücher.
- 25a. Buch über den ägyptischen Nil. — 3 Bücher.
- 26a. Buch über die von den Tieren getroffene Wahl bestimmter Orte, um dort Unterkunft zu suchen und versteckt zu sein. — Ein Buch.
- 27a. Buch über die Zusammenfassung der Künste. — Ein Buch.
- 28a. Buch über die Liebe. — 3 Bücher.
- 29a. Buch *Κατηγορίαι*. — Ein Buch.
- 30a. Buch *περὶ ἐρμηνείας*. — Ein Buch.
- 31a. Buch *Τοπικά*. — 8 Bücher.
- 32a. Buch *Ἀναλυτικά*, das ist „der Schluss“. — 2 Bücher.

## Ibn al-Qifti.

30. Sein Buch, bekannt als *'Αποδεικτικά*. — 2 Bücher.
31. Sein Buch über die *σοφιστικοί*. Ein Buch.
32. Sein Buch, das er überschrieb „Die großen Reden über die Sittenlehre“. — Heißt *'Ηθικῶν μεγάλων*. — 2 Bücher.
33. Sein Buch, das er überschrieb „Die kleinen Reden über die Sittenlehre, die er Eudemos geschrieben hat“. — Heißt *'Ηθικῶν Εὐδημείων*. — 8 Bücher.
34. Sein Buch über die Leitung der Städte. — Heißt *Πολιτικῶν*. — 8 Bücher.
35. Sein Buch über die rhetorische Kunst, das ist die Rede. — 3 Bücher.
36. Sein Buch über das Hören von der Natur. — 8 Bücher.
37. Sein Buch über den Himmel und die Welt. — 4 Bücher.
38. Sein Buch über das Werden und das Vergehen. — 2 Bücher.
39. Sein Buch über die oberen Zeichen. — 4 Bücher.
40. Sein Buch über die Seele. — 3 Bücher.
41. Sein Buch über die Wahrnehmung und das Wahrgenommene. — Ein Buch.
42. Sein Buch über das Gedächtnis und den Schlaf. — Ein Buch.
43. Sein Buch über die Bewegung der Tiere und ihre Zerlegung. — Heißt *κινήσεως τῶν ζώων ἀνατομῶν*. — 7 Bücher.

## Ibn Abi Uṣaib'a.

- 33a. Buch *'Αποδεικτικά*, das ist „der Beweis“. — 2 Bücher.
- 34a. Buch über die *σοφιστική*. — Ein Buch.
- 35a. Buch über die großen Reden über die Sittenlehre. — 2 Bücher.
- 36a. Buch über die kleinen Reden über die Sittenlehre an Eudemos. — 8 Bücher.
- 37a. Buch über die Leitung der Städte. — 8 Bücher.
- 38a. Buch über die Kunst der Poësie. — 2 Bücher.
- 39a. Buch über die rhetorische Kunst. — 3 Bücher.
- 40a. Buch über das Hören von der Natur. — 8 Bücher.
- 41a. Buch über den Himmel und die Welt. — 4 Bücher.
- 42a. Buch über das Werden und das Vergehen. — 2 Bücher.
- 43a. Buch über die oberen Zeichen. — 4 Bücher.
- 44a. Buch über die Seele. — 3 Bücher.
- 45a. Buch über die Wahrnehmung und das Wahrgenommene. — Ein Buch.
- 46a. Buch über das Gedächtnis und den Schlaf. — Ein Buch.
- 47a. Buch über die Bewegung der Tiere und ihre Zerlegung. — 7 Bücher.

## Ibn al-Qiftī.

## Ibn Abi Usaibi'a.

- |   |   |
|---|---|
| <p>44. Sein Buch über die Naturanlagen der Tiere. — 10 Bücher.</p> <p>45. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Teile, aus denen das Tier besteht“. — Heißt <i>ζωικών μορίων</i>. — 4 Bücher.</p> <p>46. Sein Buch über das Werden der Tiere. — Heißt <i>περὶ ζω... γενέσεως</i>. — 5 Bücher.</p> <p>47. Sein Buch über die Bewegungen der Landtiere. — Heißt <i>περὶ πορείας</i>. — Ein Buch.</p> <p>48. Sein Buch über Länge und Kürze der Lebenszeit der Tiere. — Ein Buch.</p> <p>49. Sein Buch über Leben und Tod. — Ein Buch.</p> <p>50. Sein Buch über die Pflanzen. — 2 Bücher.</p> <p>51. Sein Buch über das nach der Physik. — 13 Bücher.</p> <p>52. Sein Buch, das er überschrieb „Hylische Fragen“. — Ein Buch.</p> <p>53. Sein Buch, das er überschrieb „Physische Fragen“. — 4 Bücher.</p> <p>54. Sein Buch, das er überschrieb „Die Einteilungen“. — 26 Bücher. — Er erwähnt in diesem Buche die Teile der Zeit und die Teile der Seele und die Teile der Begierde und das Thema vom agens, patiens und agere und das Thema von der Liebe und die Arten der Güter und, daß von ihnen die einen intelligibel, die anderen innerhalb des Selbst, wieder andere außerhalb des Selbst sind, und er erwähnt das Thema</p> | <p>48a. Buch über die Naturanlagen der Tiere. — 10 Bücher.</p> <p>49a. Buch über die Teile, aus denen das Tier besteht. — 4 Bücher.</p> <p>50a. Buch über das Werden der Tiere. — 5 Bücher.</p> <p>51a. Buch über die Bewegung der Landtiere. — Ein Buch.</p> <p>52a. Buch über Länge und Kürze der Lebenszeit. — Ein Buch.</p> <p>53a. Buch über Leben und Tod. — Ein Buch.</p> <p>54a. Buch über die Pflanzen. — 2 Bücher.</p> <p>55a. Buch über das nach der Physik. — 13 Bücher.</p> <p>56a. Buch über hylische Fragen. — Ein Buch.</p> <p>57a. Buch über physische Fragen. — 4 Bücher.</p> <p>58a. Buch über die Divisionen. — 26 Bücher. — Er erwähnt in diesem Buche die Teile der Zeit und die Teile der Seele und der Begierde und das Thema vom agens, patiens und agere und der Liebe und die Arten der Güter und das Thema von den guten und schlechten Eigenschaften und die Bewegungen und die Arten des Existierenden.</p> |
|---|---|

## Ibn al-Qifti.

von den guten und schlechten Eigenschaften, und er erwähnt die Arten der Wissenschaften und die Arten der Bewegungen und die Arten dessen, was dem sprachlichen Ausdruck unterliegt und die Art des Existierenden und, in was es eingeteilt wird. — Heißt *διαγέσεις*.

55. Sein Buch, das er überschrieben hat „Divisionen Platons“. — 6 Bücher.

56. Sein Buch, das er überschrieben hat „Divisionen der Bedingungen, die in der Rede gemacht und gestellt werden“. — 3 Bücher.

57. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Widerlegung der Rede dadurch, daß die Prämissen des Widerspruches aus der Rede selbst genommen werden“. — Heißt *ἐπιχειρήματα*. — 39 Bücher.

58. Sein Buch, das er überschrieb „Thesen über die Liebesleidenschaft“. — Heißt *θέσεις ἐρωτικαί*. — Ein Buch.

59. Sein Buch, das er überschrieb „Physische Thesen“. — Heißt *θέσεις φυσικαί*. — Ein Buch.

60. Sein Buch, dessen Titel ist „Genaueres Verzeichnis der Thesen“. — Heißt *θέσεων ἀναγγρα* — —.

## Ibn Abi Usaibifa.

59a. Buch über die Divisionen Platons. — 6 Bücher.

60a. Buch über die Division der Bedingungen, die in der Rede gemacht und gestellt werden. — 3 Bücher.

61a. Buch über die Widerlegung dessen, der die Prämissen des Widerspruchs aus der Rede selbst zu nehmen gedenkt. — 39 Bücher.

62a. Buch über den Einwurf. — Heißt *ἐνστάσεις*. — 13 Bücher.

63a. Buch über die Thesen. — 34 Bücher.

64a. Buch über die Thesen zur Liebesleidenschaft. — Ein Buch.

65a. Buch über physische Thesen. — Ein Buch.

66a. Buch über das genaue Verzeichnis der Thesen. — Ein Buch.

## Ibn al-Qiftī.

## Ibn Abī Uṣaibī'a.

- |  |   |
|--|---|
| <p>61. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Definitionen“. — Heißt <i>ῥοι</i>. — 16 Bücher.</p> <p>62. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Gegenstände der Definition“. — Heißt <i>ῥιστά</i> — 4 Bücher.</p> <p>63. Sein Buch, das er überschrieb „Über die topische Definition“. — Ein Buch.</p> <p>64. Sein Buch, das er überschrieb „Rectification der in den <i>Τοπικά</i> zur Anwendung kommenden Definitionen“. — Heißt <i>πρὸς ῥους Τοπικῶν</i>. — 3 Bücher.</p> <p>65. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Thesen, durch die einige Definitionen rectifiziert werden“. — Heißt <i>πρὸς ῥους θέσεις</i>.</p> <p>66. . . . . <i>ἐπιχειρήματα</i>. — 2 Bücher.</p> <p>67. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Rectification der Definition“. — Heißt <i>πρὸς τοὺς ῥους</i>. — 2 Bücher.</p> <p>68. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Fragen“. — Heißt <i>προβλήματα</i>. — 68 Bücher.</p> <p>69. Sein Buch, das er überschrieb „Prämissen zu den Fragen“. — Heißt <i>προβλημάτων προαγορευόμενα</i>. — 3 Bücher.</p> <p>70. Sein Buch, das er überschrieb „Die Kreisfragen“, das sind diejenigen, welche für die</p> | <p>67a. Buch über die Definitionen. — 16 Bücher.</p> <p>68a. Buch über die Gegenstände der Definition. — 4 Bücher.</p> <p>69a. Buch über die Definition der <i>Τοπικά</i>. — Ein Buch.</p> <p>70a. Buch über die Rectification der Definitionen der <i>Τοπικά</i>. — 3 Bücher.</p> <p>71a. Buch über Thesen, durch die die Definitionen rectifiziert werden. — 2 Bücher.</p> <p>72a. Buch über den Widerspruch der Definitionen. — 2 Bücher.</p> <p>73a. Buch über die Kunst der Definition, die Theophrastos bei den ersten <i>Ἀναλυτικά</i> in Anwendung brachte. — Ein Buch.</p> <p>74a. Buch über die Rectification der Definition. — 2 Bücher.</p> <p>75a. Buch über Fragen. — 68 Bücher.</p> <p>76a. Buch über die Prämissen der Fragen. — 3 Bücher.</p> <p>77a. Buch über die Kreisfragen, die für die Lernenden zur Anwendung kommen. — 4 Bücher.</p> |
|--|---|

## Ibn al-Qiftī.

Lernenden zur Anwendung kommen. — Heißt *προβλήματα ἐγκύκλια*. — 4 Bücher.

71. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Anordnungen“. — Heißt *παραγγέλματα*. — 4 Bücher.

72. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Denkschriften“. — Heißt *ὑπομνήματα*. — 2 Bücher.

73. Sein Buch, das er überschrieb „Verschiedene Fragen über die Medicin“. — Heißt *προβλήματα κατὰ . . π . δη . . ιατρικά*. — 5 Bücher.

74. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Leitung der Ernährung. — Heißt *περὶ διαίτης*. — Ein Buch.

75. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Landwirtschaft“. — 10 Bücher. — [Heißt *γεωργικῶν*.] — Hiezu gehört seine Ausführung über das Nasse, ein Buch; dieser folgt ein Buch, das er überschrieb „Über das Trockene“. Diesem folgt ein Buch, das er überschrieb „Über die allgemeinen Ereignisse“. Diesem folgen drei Bücher, die er überschrieb „Über die oberen Zeichen“. Diesen folgen zwei Bücher, die er überschrieb „Über die Fortpflanzung der Tiere“. Diesen folgen im selben Sinne zwei Bücher. — Heißt *γεωργικῶν*.

76. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Prämissen“. —

## Ibn Abī Uṣaibī'a.

- 78a. Buch über die Anordnungen. — 4 Bücher.

- 79a. Buch über die Denkschriften. — 2 Bücher.

- 80a. Buch über die Medicin. — 5 Bücher.

- 81a. Buch über die Leitung der Ernährung. — Ein Buch.

- 82a. Buch über die Landwirtschaft. — 10 Bücher.

- 83a. Buch über das Nasse. — Ein Buch.

- 84a. Buch über das Trockene. — Ein Buch.

- 85a. Buch über die allgemeinen Ereignisse. — 3 Bücher.

- 86a. Buch über die oberen Zeichen. — 2 Bücher.

- 87a. Buch über die Fortpflanzung der Tiere. — 2 Bücher.

- 88a. Ein anderes Buch über die Fortpflanzung der Tiere. — 2 Bücher.

- 89a. Buch über die Prämissen. — 23 Bücher.



## Ibn al-Qiftī.

## Ibn Abi Usaibī'a.

Heißt *προτάσεις*. — 33  
Bücher.

77. Diesem folgt ein Buch in gleichem Sinne, nur daß es über andere Prämissen handelt. — 7 Bücher.

78. Sein Buch, das er überschrieb „Regierung der Städte“. — Heißt *πολιτεία*[ι]. — Das ist ein Buch, in dem er die Regierung und die Beziehungen vieler Völker und Städte, griechischer und anderer, erwähnt, und die Zahl der Städte und Völker, die er erwähnt, ist 171.

79. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Denkschriften“. — Heißt *ὑπομνήματα*. — 16 Bücher.

80. Ein anderes Buch über dem Ähnliches. — Ein Buch.

81. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über die Widerlegungen“. — Heißt *ἐπιχειρημάτων*. — Ein Buch.

82. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über das Relative“. — Heißt *περὶ τῆς* — — — *τι*. — Ein Buch.

83. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über die Zeit“. — Heißt *περὶ χρόνου*. — Ein Buch.

84. Die Bücher, die sich in der Bibliothek des Mannes namens Apellikon fanden.

85. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Andere Denkschriften“.

90a. Ein anderes Buch über andere Prämissen. — 7 Bücher.

91a. Buch über die Regierung der Städte und die Zahl der Völker, in dem er 171 große Städte erwähnt.

92a. Buch über Denkschriften in einer Zahl von 16 Büchern.

93a. Ein anderes Buch über dem Ähnliches. — Ein Buch.

94a. Buch über die Widerlegungen. — Ein Buch.

95a. Buch über das Relative. — Ein Buch.

96a. Buch über die Zeit. — Ein Buch.

97a. Seine Bücher, die sich in der Bibliothek des Apellikon fanden. — Eine Anzahl von Büchern.

98a. Sein Buch über andere Denkschriften.

## Ibn al-Qifti.

86. Ein Buch, in dem ein Mann namens Artemon Briefe des Aristoteles gesammelt hat, in 8 Bänden.
87. Ein Buch von ihm über das Leben der Städte. — Heißt *πολιτετα*[ι]. — 2 Bücher.
88. Und andere Briefe, die Andronikos gefunden hat, in 20 Bänden.
89. Und Bücher, worunter Denkschriften (†) nicht lassen die Menschen, deren Zahl und Anfangsworte du findest im fünften Buche des Buches des Andronikos über den Katalog der Bücher des Aristoteles.
90. Sein Buch über Fragen, anknüpfend an das Dunkle in der Poësie des Homeros, in 10 Bänden.
91. Sein Buch über die Gesamtheit der Bedeutungen der Medicin. — Heißt *ιατρικῆς*.

*Zu Ende ist die Zahl seiner Bücher nach dem, was Ptolemaios an Gallus erwähnt hat. —*

*Lob sei Gott immerdar.*

## Ibn Abi Uṣaibī'a.

- 99a. Ein großes Buch, in dem eine Anzahl von Briefen gesammelt ist. — 8 Bände.
- 100a. Buch über das Leben der Städte. — 2 Bücher.
- 101a. Briefe, die Andronikos fand, in 20 Bänden.
- 102a. Bücher, eine Anzahl, worunter Denkschriften, deren Zahl und Namen im Buche des Andronikos über den Katalog der Bücher des Aristoteles.
- 103a. Buch über Fragen, anknüpfend an das Dunkle der Poësie des Homeros, in 10 Bänden.
- 104a. Buch über metonymische Bedeutungen der Medicin.

*Es sagt Ptolemaios:* Das ist die Summe dessen, was ich ihm von Büchern bezeuge, und Andere als ich bezeugen ihm noch eine Anzahl anderer Bücher.

Während es bezüglich des biographischen Teiles der Ptolemaiosschrift genügte, die syrisch-arabische Überlieferung durch ihre verschiedenen Entwicklungsstadien bis zu der gemeinsamen Urquelle zurück zu verfolgen und ihren gegenwärtigen Bestand übersichtlich vorzuführen, stellen uns diese Reste des pinakographischen Teiles, wie bereits angedeutet, noch vor eine weitergehende Aufgabe. Soll unser *πίναξ* neben denjenigen des Diogenes Laertios und Hesychios als ebenbürtige litteraturgeschichtliche Quelle erscheinen können, so muß eine Wiederherstellung seiner griechischen Urgestalt versucht werden. Eine solche war denn auch das Endziel der sich mit

ihm befassenden Arbeiten Steinschneiders, Roses, A. Müllers und Littigs, und es ist nicht zu leugnen, daß diese in der Richtung auf jenes Ziel eine ununterbrochene Reihe stetiger Fortschritte bedeuten. Als erreicht kann das Ziel aber auch nach der jüngsten von ihnen noch nicht gelten. Sie alle lassen zunächst schon im einzelnen noch immer eine — wenn auch geringe — Anzahl überhaupt nicht, oder doch nicht befriedigend gelöster Rätsel. Aber noch weit bedeutsamer sind die allgemeinen und methodischen Unterlassungsünden, deren sich die gesamte bisherige Behandlung des Gegenstandes schuldig gemacht hat. Ein Zeitraum von mehr als 11 Jahrhunderten trennt die erhaltenen arabischen Recensionen des Schriftenverzeichnisses von der griechischen Urschrift desselben. In diesem Zeitraume ist die lange Liste von Titeln zu einem guten Teil frühzeitig verschollener Bücher durch die Hand griechischer Abschreiber, eines syrischen Übersetzers, syrischer Abschreiber, eines arabischen Übersetzers und, wenigstens in der einen Recension, verschiedener arabischer Benützer gegangen. Peripatetische und neuplatonische Aristotelescommentatoren, syrische Mönche und Ärzte, arabische Philosophen und Litterarhistoriker haben sie gelesen, und es müßte wahrhaft wunderbar zugegangen sein, wenn die Lektüre so verschiedenartiger, über Charakter und Umfang des aristotelischen Nachlasses naturgemäß so verschiedenartig urteilender Kreise spurlos an der Arbeit des Ptolemaios sollte vorübergegangen sein. Es gehört viel dazu angesichts dieser Thatsachen eine einfache Rückübersetzung des arabischen Verzeichnisses ins Griechische für eine Wiederherstellung des griechischen Originals aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu halten, und doch haben das im Grunde alle bisherigen Bearbeiter gethan. Sie haben vor allem durchgängig versäumt, die Frage nach der Composition des Verzeichnisses und den für dieselben maßgebenden Anordnungsprincipien aufzuwerfen, eine Frage, deren Behandlung notwendig zu der Erkenntnis des Zustandes trauriger Verstümmelung und starker Unordnung, in dem thatsächlich der *πλναξ* vorliegt, hätte führen müssen. Sie haben die Thatsache syrischer Vermittelung des Ganzen, von der wenigstens A. Müller zweifelsohne überzeugt war, vollkommen außer Acht gelassen. Sie rechnen weder mit der Möglichkeit von Mißverständnissen seitens des arabischen Übersetzers, noch mit der Möglichkeit von Lücken, Interpolationen, Umstellungen, Verderbnissen aller Art in dem der orientalischen Überlieferung zugrunde liegenden griechischen Texte, und weil sie die letztere Möglichkeit überhaupt nicht ins Auge faßten, konnten sie auch nicht daran denken, den von Diogenes und Hesychios benützten *πλναξ* des Hermippos<sup>1)</sup> und das Zusatz-

1) Es würde zu weit führen, hier noch einmal alles Für und Wider bezüglich der Annahme hermippeischen Ursprunges dieses *πλναξ* prüfen zu wollen.

verzeichnis des Hesychios als Hilfsmittel für die Kritik jenes Textes heranzuziehen.

Indem die folgende Neubehandlung den gerügten Fehlern zu entgehen strebt, rückt sie die Compositionsfrage, deren Vernachlässigung als der bedenklichste Mangel ihrer Vorgängerinnen erscheint, in den Vordergrund und sucht wesentlich aus dem Begreifen des Ganzen den richtigen Standpunkt dem Einzelnen gegenüber zu gewinnen. Überschauchen wir zunächst das ganze Verzeichnis, so scheiden sich schon bei ganz oberflächlichem Hinsehen drei große Abschnitte: das einheitliche Verzeichnis der *ἀκροαματικά* oder *συνταγματικά* (28—51 bzw. 29a—55a), in dem nur die Bücher *περὶ ζῴων ἀνατομῆς* (43 bzw. 47a) nach anderweitigen Quellen als ein fremder Bestandteil erscheinen könnten, den diesem folgenden Teil (52—91 bzw. 56a—104a), *ὑπομνηματικά* der verschiedensten Gattung, *πολιτεῖται*, Briefe umfassend, und den dem Verzeichnis der systematischen Lehrschriften vorangehenden Abschnitt (1—27 bzw. 1a—28a), in dem auf den ersten Blick eine Mehrzahl zweifelloser Dialogtitel als charakteristisch erscheint.

Wir fassen zuerst das Mittelstück ins Auge. Es ist von den drei Teilen des Ganzen der bestüberlieferte. Kein Wunder! Die Lehrschriften, welche seit der Renaissance der Aristotelik in der Zeit des Andronikos die feste Grundlage schulmäßiger Beschäftigung mit der peripatetischen Philosophie bildeten, waren allen, durch deren Hände die Biographie des Ptolemaios ging, am meisten vertraut. Die Anordnung ist eine systematische, als deren hervorstechendste Kennzeichen sich die Trennung der Rhetorik und Poetik von den übrigen Schriften des Organons, die Stellung der praktischen Philosophie vor der theoretischen, die Anordnung der Teile des *φυσικὸν μέρος τῆς θεωρίας* — Physik im engeren Sinne, Psychologie, Zoologie, Botanik —

Es ist bekannt, daß vor allem V. Rose ihn hartnäckig auf Andronikos von Rhodos zurückführen will, und daß er an Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles* S. 133 f. und Diels, *Archiv für Geschichte der Philosophie* I. 1888. S. 484 zwei bedeutende Mitvertreter seiner Meinung gefunden hat. Was auf Andronikos zurückgeht und was nicht, wird sich erst dann mit voller Bestimmtheit sagen lassen, wenn einmal auch Ptolemaios und das Thatzeugnis der syrisch-arabischen Philosophie, das sie in ihren großen Lehrgebäuden über die Anordnung der aristotelischen Schriften ausdrückt, wenn endlich auch die Anordnung der Schriften in den griechischen codices und den arabischen, hebräischen und lateinischen Übersetzungen in dieser Frage zu ihrem vollen Rechte kommen, ein Ideal, hinter dem auch Littig noch weit zurückbleibt. Für den Augenblick muß es genügen darauf hinzuweisen, daß sich meine Anschauung in Übereinstimmung befindet mit derjenigen von Zeller, *Philosophie der Griechen* II<sup>3</sup> 2 S. 53 Anm. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig 1865. S. 7—53 und in der Fortsetzung der Ottfried Müllerschen Literaturgeschichte S. 258, Bergk, *Litteraturgeschichte* IV S. 483, Susemihl, *Aristoteles über die Dichtkunst*. Leipzig 1865. S. 17 f. und in der Geschichte der alexandrinischen Literatur I 494 Anm. II 302 Anm. 328, Christ, *Litteraturgeschichte* S. 399 f. und Usener, *Ein antikes Lehrgebäude der Philologie*.

und die Stellung der *πρώτη φιλοσοφία* am Schluß dem Auge aufdrängen. So befremdlich teilweise diese Eigentümlichkeiten für den ersten Augenblick erscheinen, erweisen gerade sie sich als ebenso viele unwiderlegliche Beweise dafür, daß uns das von Ptolemaios befolgte System im großen und ganzen unverändert vorliegt. Hätten hier spätere Hände alterierend eingegriffen, wie vieles würden wir anders finden. Ich hebe nur zwei Hauptpunkte hervor. Nehmen wir einmal einen solchen Eingriff an, er sei von einem Griechen, einem Syrer oder einem Araber ausgegangen, so würde er zweifellos zu allererst das vollständige Organon von acht Büchern und die aus neuplatonischem Denken hervorgegangene Anordnung des *φυσικὸν μέρος* — Physik, (Mineralogie), Botanik, Zoologie, Psychologie —, die das aus der Gottheit emanierende Naturgeschehen in einer *κάτω* und einer *ἄνω ὁδός* erfafst, eingeführt haben. Allermindestens hätte, wenn das System des Ptolemaios dem gewöhnlich von neuplatonischen Erklärern, Syrern und Arabern befolgten ähnlicher gewesen wäre als das in den vorliegenden arabischen Resten seiner Arbeit zum Ausdruck kommende, die spätere Änderung in einem schnurstracks den Grundanschauungen neuplatonischer und syrisch-arabischer Philosophie zuwiderlaufenden Sinne, die in diesem Falle angenommen werden müßte, keinerlei Erklärung. Aber nicht allein in ihren Absonderlichkeiten liegt die Gewähr für die Ursprünglichkeit der vom arabischen Texte gebotenen Anordnung der *ἀκροαματικά*. Bei näherem Zusehen erweist sie sich auch als eine durchaus wohlüberlegte und mehrfach deutlich an bestimmte aristotelische Fundamentalgedanken anknüpfende. An der Spitze steht die Logik (28—31 bzw. 29a—34a) als das *ὄργανον τῆς φιλοσοφίας*. Das Gesamtgebiet der Philosophie selbst, als der *ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*, scheint nach den *ἡθικά Νικομάχεια* Z 1139b, 1140a, *μετὰ τὰ φυσικά* E 1025b und anderwärts zu Tage tretenden Anschauungen geteilt. Die erste Stelle ist der *ἐπιστήμη* vom *ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι* eingeräumt und innerhalb ihrer wieder, nach *ἡθικά Νικομάχεια* A 1094a als der *κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική*, der *ἐπιστήμη* von der *πρᾶξις* und dem *πρακτόν*, der Sitten- und Staatslehre, wobei im Sinne von *ἡθικά μεγάλα* A 1181b. 27 die *ἡθική* (32 und 33 bzw. 35a und 36a) als der erste, die *πολιτική* (34 bzw. 37a) als der zweite Teil der politischen Gesamtwissenschaft erscheint. Es folgt die zweite der mit der Sphäre der Freiheit sich beschäftigenden Wissenschaften, die *ἐπιστήμη* von der *ποίησις* und dem *ποιητόν*, die Kunstlehre als Rhetorik und Poetik (35 bzw. 38a und 39a), womit das Gebiet der praktisch-poietischen Philosophie erschöpft ist. Der dritte Teil der Liste umfaßt die Schriften zur *ἐπιστήμη θεωρητική* oder *διανοητική*, an erster Stelle diejenigen zur *φυσική καὶ δευτέρα φιλοσοφία*, nach *μετὰ τὰ φυσικά* Z 1037a der *περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία* (36—50

bezw. 40a—54a), an zweiter als Schlufsstein des ganzen Systems das einzige Werk über die *πρώτη φιλοσοφία*, die *θεολογική* (51 bezw. 55a). Echte *ἀκροαματικά* zur dritten der *μετὰ τὰ φυσικά E 1026a* ins Auge gefassten *φιλοσοφίαι θεωρητικαί*, der *μαθηματική*, kennt Ptolemaios nicht, — ebensowenig als eine aristotelische Oikonomik, wie ihm überhaupt die mechanische Sechsteilung, die als Erbstück griechischer Spätzeit bei Syrern und Arabern immer wiederkehrt, noch durchaus fremd ist. Innerhalb der *δευτέρα φιλοσοφία* scheinen sich die Wissenschaften von der leblosen Natur und vom organischen Leben gegenüber zu stehen. Die erstere beschäftigt die im strengen Wortsinne physikalischen Schriften (36—39 bezw. 40a—43a) von der *φυσική ἀκρόασις* bis zu den *μετεωρολογικά*, die in ihrer allen Quellen abendländischer wie morgenländischer Überlieferung gemeinsamen Reihenfolge erscheinen. Die Schriften zur zweiten bilden, vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Höheren zum Niederen fortschreitend, die Gruppen der psychologischen, über Seele und Leben überhaupt (40—42 bezw. 44a—46a), der zoologischen, über das tierische (43—49 bezw. 47a—53a), und der botanischen, über das pflanzliche Leben (50 bezw. 54a). Eigentümlich ist die Teilung der sog. *Parva Naturalia* zwischen die psychologische und die zoologische Gruppe. Aber auch sie ist gewiß ursprünglich und hat auch anderwärts Spuren hinterlassen. So kennen Syrer und Araber so gut als ausnahmslos nur die hier der psychologischen Gruppe zugewiesene Partie bis zum Schlusse von *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*<sup>1)</sup>. Erst Ibn Rušd und die von ihm abhängige jüdische Philosophie zeigt sich mit dem ganzen Corpus unserer *Parva Naturalia* vertraut. Unter den griechischen Handschriften bieten cod. Vindob. 100. Laurent. LXXXVII. 21 gleichfalls diese Partie allein als ein selbständiges Ganzes, während auf der anderen Seite cod. Urbin. 39 nur die vom arabischen Ptolemaios den zoologischen Schriften angehängte zweite Partie hinter *περὶ ζώων κινήσεως* enthält. Die Handschriften Vat. regin. Suec. 118. Laurent. LXXXVII 11. Marc. 214. Vindob. 64. Paris. anc. fonds 1861 und der dritte Band der editio Aldina minor zeigen die beiden Partien des Ptolemaios zwar an einander gerückt, aber doch noch durch Dazwischenschiebung von *περὶ ζώων κινήσεως* — d. h. einer zoolo-

1) So zählt Ibn al-Nadīm, *Fihrist* I 251: كتاب الحسن والمكسوس وهو مقالتان d. h. *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ β*. Das sind zweifellos die zwei Monibibloi *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* und *περὶ μνήμης καὶ ὕπνου* des Ptolemaioskataloges. Andere, wie z. B. al-Ja'qūbī I 150, kennen sogar nur das eigentliche *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, eine Beschränkung, die in der streng philosophischen Litteratur z. B. die Ihwān al-safā vertreten: II 10 (Abhandlungen in Auswahl herausgegeben von Dieterici, S. 196—211). — Vgl. übrigens Steinschneider, *Die Parva naturalia des Aristoteles bei den Arabern*. Z. D. M. G. XXXVII S. 480 ff. XLV S. 447 ff. Beihefte XII S. 62 f.

gischen Schrift — scharf getrennt, und in anderer Weise scheint die Masse der übrigen Handschriften und alten Drucke einen Nachhall früherer Teilung der *Parva Naturalia* in eine psychologische und eine zoologische Gruppe zu bewahren, indem hier die Stellung des ganzen Corpus schwankt zwischen dem Anschluß an *περὶ ψυχῆς* und dem Anschluß an die *ζωικά*.

So weit im allgemeinen. Es bleiben noch einige Einzelfragen zu erledigen. Dieselben beziehen sich auf die Frage nach Lücken oder Interpolationen des zugrunde liegenden griechischen Textes. Wenigstens die Möglichkeit von Lücken hat hier ausnahmsweise auch A. Müller ins Auge gefaßt, aber gerade hier scheint sein Urteil kaum ein unbedingt glückliches gewesen zu sein.

Dafs zunächst die *Κατηγορίαι* nur in Folge des schlechten Erhaltungszustandes seiner unmittelbaren arabischen Vorlage bei Ibn al-Qiftī fehlen, liegt auf der Hand. Denn dafs sie ursprünglich an gleicher Stelle wie bei Ibn Abī Usaibi'a auch in der von ihm wiedergegebenen Recension des *πίναξ* standen, wird durch die ausdrückliche Bezeichnung von *περὶ ἐρμηνείας* als *الثاني من كتب السطوح* d. h. „zweites der logischen Bücher“ gesichert. Zweifelhafter könnte die Entscheidung bei den *Τοπικά* und bei *περὶ ποιητικῆς* sein, die gleichfalls nur in der Recension des Ibn Abī Usaibi'a erscheinen. A. Müller spricht beide dem Urtexte ab und läßt nur die Frage offen, wie die Titel an so auffallender Stelle in den Text Ibn Abī Usaibi'as gerieten, und allerdings legt gerade die merkwürdige Stellung der *Τοπικά* vor den *Ἀναλυτικά* und der Poëtik vor der Rhetorik beim ersten Blicke den Gedanken nahe, die in der einen arabischen Recension fehlenden Werke seien auch der anderen ursprünglich fremd gewesen und hier erst nachträglich am Rande angemerkt und schliesslich an falscher Stelle in den Text gesetzt worden. Aber was die *Τοπικά* anlangt, ist immerhin daran zu erinnern, dafs auch Andronikos — und zwar nach dem Vorgange noch älterer Peripatetiker — sie unmittelbar vor die *Ἀναλυτικά* gestellt zu haben scheint, wenn er, die Echtheit von *περὶ ἐρμηνείας* verwerfend, für die *Κατηγορίαι* den Titel *πρὸ τῶν τόπων* verteidigte. Vollends die Stellung von *περὶ ποιητικῆς* nach *περὶ ῥητορικῆς* ist nur innerhalb des aus acht Schriften bestehenden Organons bezeugt und hängt hier unlösbar mit der in den neuplatonischen *προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας* und nach diesen von Syreru und Arabern gelehrten Einteilung nach den Begriffen des *ἀληθές*, *εἰκός*, *ψευδές* und *ἐν ᾧ οὔτε ἀληθεύειν οὔτε ψεύδεσθαι ὑπάρχει* zusammen. Nichts berechtigt uns, sie auch in einem System zu postulieren, dem wie dieses Einteilungsprincip, selbst jener Umfang des Organons vollkommen fremd ist. Dies in Rechnung

gezogen, scheint es ein Gebot der Vorsicht, die Überlieferung Ibn Abi Usaibi'as anzunehmen, um so mehr als die Recension Ibn al-Qiftis der seinen gegenüber mehrfach unbestreitbar den Charakter einer gewissen Lückenhaftigkeit trägt. Eine zweifellose Lücke bereits des griechischen Textes ist dagegen das Fehlen der *ἠθικὰ Νικομάχεια*, auf das A. Müller mit keinem Worte hinweist. Denn da die Entgegenstellung der *Εὐδήμεια* und der *μεγάλα* als „kleiner“ und „großer“ Ethik sich in beiden arabischen Recensionen findet, scheint sie dem syrischen Übersetzer zur Last zu fallen, mithin schon dieser nur zwei Werke zur Sittenlehre in seiner Vorlage gefunden zu haben. Dafs etwa Ptolemaios die *Νικομάχεια* sollte athetiert haben, daran ist natürlich nicht zu denken. Wir stehen hier erstmals vor dem Ausfalle eines Titels schon auf griechischem Boden, — höchst wahrscheinlich einem nur zu leicht begreiflichen Schreibversehen, möglicherweise allerdings auch der Folge irgegender Überlegung, falls nämlich etwa die *Νικομάχεια* schlechthin als *ἠθικὰ* bezeichnet waren und ein Schreiber, verführt durch das Verhältnis der Buchzahlen  $10 = 2 + 8$ , dies für eine bloße Gesamtüberschrift der beiden folgenden Werke hielt.

Ebensowenig als durch Lücken scheint das Mittelstück des Ptolemaiostextes in irgendwie erheblichem Mafse durch Interpolationen entstellt. Ernste Zweifel erregt eigentlich nur eine einzige Stelle. In Titel 43 bzw. 47a sind — höchst wahrscheinlich schon durch den syrischen Übersetzer — zwei Nummern des griechischen Textes verschmolzen worden, das erhaltene Büchlein *περὶ ζῶων κινήσεως* und die 7 Bücher *περὶ ζῶων ἀνατομῆς* des Hermippos-verzeichnisses. Nachträgliche Einschaltung des einen oder anderen Titels zwischen die Zeilen der griechischen Vorlage scheint dazu Veranlassung gegeben zu haben. Man möchte zunächst die Erwähnung der *ἀνατομαί* für interpoliert halten. Aber eine frühere Zeit urteilte in der That anders als das in den *προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας* ausgeführte System, das sogar die *περὶ θνῶν καὶ ζῶων ἱστορία* in Bausch und Bogen von der Reihe der *ἀκροαματικά* ausschließt. Noch Apuleius nennt das Werk *de magia* 36 zwischen *περὶ ζῶων γενέσεως* und *περὶ ζῶων ἱστορίας* als dem Maximus zweifellos „pro sua eruditione“ bekannt. Für ihn besteht also wie für unsere Liste kein Gegensatz zwischen diesem und einem selbst für jenes System zweifellos akroamatischen Werke zur Zoologie. Dagegen erscheint die Erwähnung des jungen Pseudepigraphons *περὶ ζῶων κινήσεως* in hohem Grade verdächtig. Überblickt man die weitere zoologische Reihe, so zeigt sich auch hier die das ganze Verzeichnis der *ἀκροαματικά* beherrschende wohldurchdachte Systematisierung. Es folgen sich experimentelle, beschreibende und speculative Tierlehre. Das Schriftchen von der tierischen Bewegung



hätte zweifellos unter den Schriften zur letztgenannten, d. h. bei der Gruppe 45—49 bzw. 49a—53a seine natürliche und einzig richtige Stelle, ist also an der thatsächlich von ihm eingenommenen ein nicht von Ptolemaios herrührendes Einschiebsel. Kaum zu zweifeln ist dagegen an der Ursprünglichkeit der Erwähnung von *περὶ ἐρμηνείας* und *περὶ φυτῶν β*. Das Bedürfnis, irgendwie die Lücke des aristotelischen Corpus bezüglich der Botanik auszufüllen, ist uralt, und frühe genug ist von den einen das Pflanzenwerk des Nikolaos von Damaskos in zwei Büchern, wie von den anderen die umfangreichere botanische *πραγματεία* des Theophrastos hierzu verwendet worden. In der Frage der Echtheit oder Unechtheit von *περὶ ἐρμηνείας* kann aber Ptolemaios sehr wohl einen dem Andronikos entgegengesetzten Standpunkt eingenommen haben, auch wenn er diesem bezüglich der Stellung der *Τονικά* folgte.

Schließlich ist noch in aller Kürze eine Stelle zu berühren, an der mit Unrecht eine auf beide Recensionen sich erstreckende Lückenhaftigkeit des arabischen Textes behauptet wurde. Nummer 42 bzw. 46a bezeichnet offenbar die Stücke 2—5 unseres Textes der *Parva Naturalia* vom Schlusse von *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* bis zum Anfang von *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*. A. Müller hat hier auf Grund der Ähnlichkeit von *ἡ ἀνάμνησις* und *ἡ ἐργηγορσις* Verschmelzung zweier Titel durch einen arabischen Abschreiber angenommen, sodafs für den griechischen Text anzusetzen wäre *περὶ μνήμης [καὶ ἀναμνήσεως ᾧ] περὶ ὕπνου [καὶ ἐργηγορσεως] ᾧ*. Aber auf Grund jener Ähnlichkeit wäre eine ganz andere Zusammenziehung der angeblichen zwei Titel zu erwarten: *περὶ μνήμης καὶ [ἀναμνήσεως ᾧ. περὶ ὕπνου καὶ] ἐργηγορσεως ᾧ*, indem der Blick des Schreibers statt auf *ἡ*, sofort auf *ἡ*, gefallen wäre. Überdies fehlt zu einer Textesänderung auch jede vollwichtige Veranlassung. Was durch den vorliegenden Text als Inhalt eines einzigen Buches bezeichnet wird, kehrt als solcher anderwärts in der orientalischen Überlieferung wieder<sup>1)</sup>. Ja diese Einteilung erhält sogar durch den aristotelischen Text selbst eine ausdrückliche Sanction, wenn hier zu Anfang von *περὶ μνήμης καὶ ὕπνου* 453b einerseits die engste Beziehung mit *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* hergestellt, andererseits alles bis *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* als Gegenstand der vorliegenden Schrift bezeichnet wird.

Nach Ausfüllung einer Lücke — *ἡθικά Νικομάχεια ι* — und Beseitigung einer Interpolation — *περὶ ζῶων κινήσεως [α]* —

1) So implicite in *Führst* I 251. S. oben S. 74 Anm. So ausdrücklich aber auch bei Ibn Rušd, über dessen diesfallsiges Zeugnis Steinschneider, *Beihfte* XII S. 62, zu vergleichen ist.

scheint somit die durch Verbindung von Ibn al-Qiftī und Ibn Abī Usaibī'a sich ergebende Liste der ἀκροαματικά unmittelbar als diejenige des Ptolemaios angesehen werden zu dürfen.

Schon ein wesentlich ungünstigeres ist das Verhältniß des erhaltenen arabischen zum ursprünglichen griechischen Texte in dem auf die ἀκροαματικά folgenden dritten Drittel des Gesamtverzeichnisses. Deutlich lassen sich hier zunächst zwei Unterabteilungen von sehr verschiedenem Umfange unterscheiden. Die erste und größere (52—83 bzw. 56a—96a), noch leidlich gut geordnet, giebt sich auf den ersten Blick im Wesentlichen als eine Liste der ὑπομνηματικά zu erkennen. Die zweite und kleinere (84—91 bzw. 97a—104a) bildet das Schlusstück, das scheinbar völlig ordnungslos von zwei Briefsammlungen, den πολιτεται, den zweifelhaften Schätzen der Bibliothek Apellikons und Anderem berichtet, um schliesslich — wenigstens bei Ibn Abī Usaibī'a — in eine Athetese einer Mehrzahl nicht ausdrücklich genannter Werke auszulaufen.

Wir wenden uns zuerst der Reihe der ὑπομνηματικά zu. Wie in derjenigen der ἀκροαματικά sind zunächst die sachlich verwandten Schriften zu kleineren Gruppen zusammengefaßt; das springt angesichts der Specialreihen διαιρέσεις (54—56 bzw. 58a—60a), θέσεις (58—60 bzw. 63a—66a), ὅροι und Zugehöriges (61—67 bzw. 67a—74a), προτάσεις (76, 77 bzw. 89a, 90a) in die Augen. Aber die Reihenfolge dieser Gruppen selbst ist nicht gleichfalls eine sachliche, wie bei den ἀκροαματικά, sondern eine alphabetische. Ich habe dies erstmals in den *Philologisch-Historischen Beiträgen Wachsmuth* . . . . . überreicht S. 146 beiläufig bemerkt. Hier ist vor allem Weiteren für diesen Fundamentalsatz der Beweis zu erbringen. Die Nummern 52 und 53 bzw. 56a und 57a sind bisher allgemein als προβλήματα gefaßt worden, — ohne genügenden Grund. Eine Transcription der griechischen Titel bietet auch Ibn al-Qiftī nicht. Ebenso wenig erscheinen προβλήματα ὕλικά oder προβλήματα φυσικά in vier Büchern bei Hermippos und im Zusatzverzeichnis. Das arabische مسائل d. h. „Fragen“ kann natürlich ebensowohl für ἀπορήματα als für προβλήματα stehen, wie es denn in Nummer 90 bzw. 103a zweifellos Wiedergabe des ersteren ist, da das unter Aristoteles' Namen gehende Werk über Homeros vom πῖναξ des Hermippos und von Phrynichos s. v. βασίλισσα übereinstimmend ἀπορήματα genannt wird, eine Titelgebung, die schon durch die allgemeine Terminologie des hier in Frage kommenden Studien- und Literaturkreises von vornherein gesichert wäre. Ich übersetze also auch im Anfang der ὑπομνηματικά-Liste ἀπορήματα. Damit ist aber schon für stark die Hälfte dieser Liste die alphabetische Reihenfolge der einzelnen Gruppen erwiesen. Es folgen sich ἀπορήματα, διαιρέσεις, ἐπιχειρήματα, ἐνστάσεις, θέσεις, ὅροι. Daß der zweite

Buchstabe in dieser Reihe bereits nicht mehr berücksichtigt wird, stört nicht. Diese Nachlässigkeit ist ja die Regel. Wir haben also nur noch die aus der zweiten Hälfte unserer Liste sich ergebenden Bedenken gegen die Annahme alphabetischer Anordnung zu beleuchten und zu beseitigen. Der Blick fällt zuerst auf die Nummern 74 und 75 bezw. 81a, 82a—88a *περὶ διαίτης* und die *γεωργικά*, denn daß die bei Ibn Abī Uṣaibi'a auf die *γεωργικά* folgenden Titel nur einzelne Teile dieses Gesamtwerkes bezeichnen, hat A. Müller auf Ibn al-Qiftī gestützt, unumstößlich nachgewiesen. Voraus geht eine Liste von *προβλήματα* (68—70 bezw. 76a—78a), wenn wir zunächst von den Nummern 71 und 72 bezw. 79a und 80a absehen. Sie schließt mit *προβλήματα ἰατρικά* ε̄. An fünf Bücher medizinischer Probleme im allgemeinen würde sich ein einzelnes Buch *προβλημάτων περὶ διαίτης* trefflich anschließen. Das im Vorhergehenden mehrfach wiederkehrende *προβλήματα* konnte leicht genug ausfallen oder auch absichtlich als selbstverständlich weggelassen werden. Innere Gründe, die auf problematischen Charakter der Schrift *περὶ διαίτης* hinwiesen, vermögen wir allerdings nicht anzugeben. Anders ist dies bei den *γεωργικά*. Hier hat die Annahme problematischen Charakters von vornherein alle innere Wahrscheinlichkeit und wird durch die näheren Angaben des *πίναξ* über die einzelnen Abschnitte des Werkes und die beiden einzigen sicheren Fragmente *Geoponica* III 3, 4 und Gargilius Martialis (Mai, *Auct. class.* I 408) sowie durch das Zeugnis des Plutarchos, *αἰτίαι φυσικαί* 2, das mit großer Wahrscheinlichkeit hierhergezogen werden kann, nachdrücklich bestätigt. Was die Titelgebung anlangt, so hätte ein *προβλήματα γεωργικά* neben den Titeln *παραγγέλματα γεωργικά* des Theophrastos, *ὑπομνήματα γεωργικά* des Mendesiers Bolos, *παράδοξα γεωργίας* des Diophanes auch gewiß nichts Befremdliches. Wir erhalten so, indem wir auch in den Nummern 74 und 75 bezw. 81a—88a problematische Werke erkennen, eine die Gruppe der *δροι* mit derjenigen der *προτάσεις* verbindende einheitliche Reihe von *προβλήματα*. Daß dieser neuen Bestätigung alphabetischer Anordnung gegenüber die störenden Nummern 71 und 72 bezw. 79a und 80a unhaltbar sind und nicht umgekehrt, liegt auf der Hand. Offenbar waren die Titel *παραγγέλματα δ* und *ὑπομνήματα β* am Rande senkrecht zu den Zeilen des *πίναξ* beige-schrieben und wurden durch einen griechischen Abschreiber oder durch den syrischen Übersetzer mechanisch an derjenigen Stelle des Textes, neben welcher sie zusammenstießen, eingeschoben. Ob sie ursprünglich an anderer Stelle dem *πίναξ* angehörten und, durch ein Versehen ausgelassen, am Rande nachgetragen wurden, oder ob sie sich als eigentliche Interpolation charakterisieren, mag für den Augenblick dahingestellt bleiben. Wir wenden uns vielmehr zu dem auf

die *προτάσεις* folgenden Schlussteile der *ὑπομνηματικά*-Liste. Dafs hier Nummer 78 bzw. 91a, die *πολιτεῖαι*, als Interpolation auszuschalten sind, habe ich *Philologisch-Historische Beiträge* S. 146 bereits erwiesen. Es bleiben somit noch die *ὑπομνήματα* 15 (78 bzw. 93a) und die an sie sich anschliessenden Titel. Charakteristisch für die letzteren ist die bei Ibn al-Qiftī ausnahmslos sich findende

Bezeichnung als كتاب آخر d. h. „ein anderes Buch“. Alle diese Titel enthielten im griechischen Texte eine Form von *ἄλλος*. Aber im Gegensatz zu was wurden die Schriften dieser Reihe als *ἄλλα* bezeichnet? — Bei Nummer 81 bzw. 94a könnte zur Not an eine Rückbeziehung auf Nummer 57 bzw. 61a gedacht werden. Aber jene ersten *ἐπιχειρήματα* stehen doch etwas zu entfernt, um eine solche Rückbeziehung noch als verständlich erscheinen zu lassen, und mindestens wäre bei diesem Gegensatz nicht *ἄλλο* oder *ἄλλα* [*περὶ*] *ἐπιχειρημάτων*, sondern *ἐπιχειρήματα ἄλλα* zu erwarten. Vollends bei den übrigen Nummern fehlt jeder Anhalt für eine andere als die einfachste und einzig natürliche Erklärung: indem diese Schriften als *ἄλλα* bezeichnet werden, werden sie als *ὑπομνήματα* charakterisiert; die Nummern 79—83 bzw. 92a—96a bilden als eine in sich geschlossene Liste von *ὑπομνήματα* das Schlusstück unserer alphabetischen Reihe. Vollständig ist dieses allerdings nicht erhalten. Nummer 80 bzw. 93a lautete im Original *ἄλλο περὶ τοῦ αὐτοῦ* oder *τῶν αὐτῶν*. Voraus ging also ursprünglich der Titel eines hypomnematischen Werkes, dessen Gegenstand ausdrücklich genannt war. Dieser fehlt jetzt. Da drängt sich denn unwillkürlich die Vermutung auf, ein Rest desselben sei in jenem vom Rande an unrichtiger Stelle in den Text geratenen *ὑπομνήματα β* erhalten, eine Vermutung, für deren Richtigkeit wir bald einen so gut als unanfechtbaren, weil zahlenmäßigen Beweis erhalten werden. Ist aber jenes *ὑπομνήματα β* nicht ursprünglich dem *πίναξ* fremd, so wird das Gleiche auch von dem vorangehenden *παραγγέλματα δ* anzunehmen sein, dessen ursprüngliche Stelle wir wohl zwischen der Liste der *δροι* und derjenigen der *προβλήματα* zu suchen haben. Es ergibt sich so eine neun verschiedene Gattungen hypomnematischer Schriften umfassende Gesamtreihe: *ἀπορήματα*, *διαίρεσεις*, *ἐπιχειρήματα*, *ἐνστάσεις*, *θέσεις*, *δροι*, *παραγγέλματα*, *προβλήματα*, *ὑπομνήματα*.

Diese Reihe unterscheidet sich von derjenigen der *ἀκροαματικά* nicht allein durch ihre alphabetische Anordnung. Noch eine andere Eigentümlichkeit fällt in die Augen, sobald wir näher ihre einzelnen Gruppen betrachten. Wir lassen zunächst die *ἀπορήματα* bei Seite. Von *ἐπιχειρήματα*, *ἐνστάσεις* und *παραγγέλματα* wird je nur ein — jedes weiteren Zusatzes entbehrender — Titel angeführt. Die

betreffenden Fächer des Systems sind ausgefüllt durch eine einzige und einheitliche Sammlung von 39, bzw. 13, bzw. 4 Büchern Umfang. Bei allen übrigen Gruppen steht jeweils an der Spitze der Liste ein analoger Titel, bloß das Stichwort der betreffenden Gruppe. Die bei diesem angegebene Bücherzahl ist nicht nur ausnahmslos die höchste in der ganzen Gruppe vorkommende, sondern sie steht auch in einem bestimmten Verhältnis zu der Summe aller übrigen in der einzelnen Gruppe angeführten Bücherzahlen. Niemals ist sie kleiner als diese, zweimal — bei den *δφοι* und *ὑπομνήματα* ihr annähernd gleich, in den übrigen Fällen bedeutend größer. Ist derartige reiner Zufall? — Gewiß nicht. Jene Stichworte mit höchster Bücherzahl, die Nummern 54, 61, 68 und 79 bzw. 58a, 67a, 75a, 92a bezeichnen nicht von den folgenden verschiedene einheitliche Werke, sondern sie sind die Gesamtüberschriften der einzelnen Gruppen. Sie stehen zu den übrigen Titeln der gleichen Gruppe im nämlichen Verhältnis wie bei Ibn Abī Uṣaibī'a Nummer 82a zu den Nummern 83a—88a. Während die ptolemäische Liste der *ἀκροματικά* die einzelnen Gruppen derselben ohne trennende Überschriften aneinanderreicht, schickt diejenige der *ὑπομνηματικά*, sobald eine Gruppe aus mehreren Werken besteht, ihr eine kurze Gesamtbezeichnung mit Angabe der zugehörigen Zahl von Büchern voraus.

Steht dies fest, so ist es einleuchtend, daß wir in diesen Gruppenüberschriften ein kritisches Hilfsmittel ersten Ranges besitzen. Die Differenz zwischen der in ihnen angemerkten Büchersumme und der sich thatsächlich durch Addition der bei den folgenden Einzeltiteln angemerkten Zahlen ergebenden läßt sich nur durch Lückenhaftigkeit der Reihen von Einzeltiteln erklären. Auf solche weist denn auch regelmäßig irgend eine bisher nicht völlig gehobene oder gar nicht bemerkte Schwierigkeit in der einzelnen Reihe selbst hin. Der ungefähre Umfang der einzelnen Lücken ist uns durch jene Differenzen gegeben. Die kritische Hauptaufgabe, vor die uns die Reihe der *ὑπομνηματικά* stellt, ist es, ihre Stellen zu bestimmen und, so weit dies möglich ist, sie mit Hilfe des Hermipposverzeichnisses und der Zusätze des Hesychios auszufüllen. Der Erfolg wird zeigen, daß eine richtige Lösung dieser Aufgabe bereits diejenige aller sonst noch sich darbietenden Nebenaufgaben mit enthält.

Weitaus am leichtesten ist die Lösung bei der Reihe der *δφοι* 15. Ibn al-Qiftī läßt bei Nummer 65 die Bücherzahl weg und hat eine kleinere Lücke vor, eine größere nach seiner Nummer 66. Ibn Abī Uṣaibī'a ergänzt ihn, und zwar ist das ganze von ihm zur Ergänzung gebotene Material aufzunehmen. Mit Unrecht hat A. Müller den früher von Steinschneider und Rose unbedenklich aufgenommenen Titel 73a unterdrücken wollen. Weil sie den Theophrastos „erwähnt“, soll nach ihm die Schrift „einem bei den Arabern entstan-

denen Mißverständnis ihre Anführung“ verdanken. Pseudepigraphie würde nun eine solche „Erwähnung“ ja schlagend beweisen, aber man braucht noch lange nicht auf dem radikalen Standpunkte des *Aristoteles pseudepigraphus* zu stehen, um selbst in der zweifellosesten Pseudepigraphie kein Hindernis für die Anführung einer Schrift durch Ptolemaios zu sehen. Indessen ist überhaupt die Annahme einer „Erwähnung des Theophrastos“ grundlos. Was Ibn Abi Usaibi'a wiedergibt, das lautete griechisch τέχνη δριστική, ἥ κέχρηται Θεόφραστος Ἀναλυτικοῖς προτέροις. Also im Gegenteil nicht die Schrift erwähnte den Theophrastos, sondern dieser erwähnte bzw. benützte sie in seinen Ἀναλυτικά πρότερα, die das Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laërtios an erster Stelle nennt. Dies über den nur von Ibn Abi Usaibi'a überlieferten Einzeltitel. Die übrigen sind seit A. Müller zweifellos richtig hergestellt. Die ganze Reihe lautet: δριστ[ικ]ὰ δ̄, περὶ δρισμοῦ τοπικοῦ ᾱ, πρὸς ὄρους Τοπικῶν γ̄, πρὸς ὄρους θέσεις β̄, τέχνη δριστική ᾱ, [πρὸς ὄρους] ἐπιχειρήματα β̄, πρὸς τοὺς δρ[ισμ]οὺς β̄. Das ergibt eine Summe von 15 Büchern. Es fehlt somit ein einziges Buch. Stelle und Titel desselben können kaum einem Zweifel unterliegen. Eine genauere Betrachtung unserer Liste und ein Vergleich mit Hermippos führen zum gleichen Ergebnis. Von den sieben Titeln der Reihe bezeichnen mindestens zwei zweifellos Zusätze, Ergänzungen, Hilfsmittel oder dergleichen zu einem ὄροι betitelten Werke. Nachdem wir Nummer 61 bzw. 67a als Gruppenüberschrift ausgeschieden haben, fehlt ein solches, und es konnte leicht genug, wenn es, wie wahrscheinlich, an der Spitze der Reihe stand, hinter der gleichlautenden Gesamtüberschrift der Gruppe ausfallen. Hermippos kannte und registrierte es. Werfen wir einen Blick auf die beiden erhaltenen Recensionen seines πίναξ, so kommen die Titel ὄροι πρὸ τῶν Τοπικῶν ξ̄ (nach Diogenes Laërtios = Τοπικῶν ξ̄ bei Hesychios) und Τοπικῶν πρὸς τοὺς ὄρους β̄ für einen Vergleich mit der ptolemäischen ὄροι-Reihe nicht in Frage, da sie keine hypomnematische, sondern akroamatische Schriften, die Bücher ᾱ—ξ̄, bzw. η̄, θ̄ der Τοπικά bezeichnen. Der nur bei Hesychios erscheinende Titel ὄρων βιβλίον ᾱ verdankt nur einer Textverderbnis seine Existenz. So bleiben noch an hierherzuziehenden Titeln συλλογιστικὸν καὶ ὄροι ᾱ und ὀρισμοὶ ιγ̄. Von diesen scheint der letztere die 13 Bücher umfassenden sechs ersten Schriften der ptolemäischen Reihe zu bezeichnen, da die siebente Schrift dieser Reihe durch ihre Titelgebung sich als Nachtrag zu einem auch ὀρισμοί betitelten Corpus charakterisiert. In dem ersteren kann dann füglich nur der zu Anfang der ptolemäischen Liste verloren gegangene erblickt werden.

Ist hier wenigstens ein Titel völlig ausgefallen, so scheinen sich in der Reihe der  $\delta\pi\omicron\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha$   $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$  immerhin Reste sämtlicher Titel gehalten zu haben. Die eigentliche *crux interpretum* bildet hier Nummer 82 bzw. 95a. Die arabische Übersetzung des Titels weist gebieterisch auf eine Schrift über die Kategorie der Relation hin. Aber  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$  ist sprachlich mehr als bedenklich und die von V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* S. 21 gewagte Änderung  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$  angesichts des  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma$ , womit die Reste des Transcriptionstitels beginnen, bodenlose Willkür. Der syrische Übersetzer hat in der That  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \bar{\alpha}$  gelesen, aber das ist nicht die ursprüngliche Lesart des Originals. Offenbar sind wie bei Nummer 43 bzw. 47a zwei Titel verschmolzen, [ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon$ ]  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \bar{\alpha}$  und ein vorhergehender, der mit  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma$  oder  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma$  begann. Bedenkt man, daß in der unmittelbar vorausgehenden Nummer ein  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$  oder  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$  [ $\pi\epsilon\rho\iota$ ]  $\acute{\epsilon}\pi\iota\chi\epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$  offenbar dem  $\delta\pi\omicron\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\iota\chi\epsilon\iota\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$  des Hermippos entspricht, so scheint die richtige Ergänzung nahe genug zu liegen. Der  $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\xi}$  des Hermippos verzeichnet  $\mu\epsilon\theta\omicron\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\ \eta$ . Aristoteles selbst hat  $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\eta\varsigma\ \bar{A}\ 1356b$  auf das Werk verwiesen, und Dionysios von Halikarnassos *ad Ammaeum* I 6 unterscheidet es so ausdrücklich als nur möglich von den akroamatischen  $\tau\omicron\pi\iota\kappa\acute{\alpha}$ , mit denen Rose, *Aristoteles pseudepigraphus* S. 120 es zusammenwirft. Aus einer Anführung bei Simplikios *in categ. f. γ 7a cd. Ven.* (47b der Scholien von Brandis) geht mit Bestimmtheit hervor, daß es hypomnematischen Charakter trug. Eine so umfangreiche Arbeit, deren Echtheit durch ein Selbstzitat des Philosophen als gesichert erscheinen mußte, wird man bei Ptolemaios nur sehr ungern vermissen und, wer den Zusammenhang der Anführungen bei Aristoteles und Simplikios ins Auge faßt, wird zugeben, daß sie kaum eine passendere Stelle in seiner Aufzählung finden konnte als zwischen einer Schrift rhetorischen und einer solchen logischen Inhaltes. Ich ergänze also:  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ [\mu\epsilon\theta\omicron\delta\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon]\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \bar{\alpha}$ . Eine minder schwere Änderung erfordert der vorhergehende Titel. Auf die Identität der hier bezeichneten Schrift mit den  $\delta\pi\omicron\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\iota\chi\epsilon\iota\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \bar{\gamma}$  des Hermippos ist bereits hingewiesen. Diese Identität bedingt aber eine Erhöhung der Buchzahl um zwei Bücher. Das  $\bar{A}$ , das dem syrischen Übersetzer vorlag, war der Rest eines  $\bar{A}\ [\bar{B}\bar{\Gamma}]$ . Ähnliche Corruptelen kehren in den beiden Recensionen des  $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\xi}$  nach Hermippos mehrfach wieder. Die übrigen Titel der Reihe sind  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \bar{\alpha}$  (80 bzw. 93a) und  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\ \bar{\alpha}$  (83 bzw. 96a). Wir erhalten eine Summe von 14 Büchern, die durch die Einsetzung der  $\delta\pi\omicron\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \bar{\beta}$  von Nummer 72 bzw. 79a in

die vor Nummer 80 bzw. 93a erkannte Lücke wieder genau zu der von der Gruppenüberschrift gegebenen Zahl von 16 ergänzt wird.

Wesentlich gleich liegen die Dinge bei den *διαίρέσεις*  $\overline{\alpha\varsigma}$ . Was hier im Anschluß an diese Gruppenüberschrift angegeben wird, kann nicht eine Inhaltsübersicht über die ganze Gruppe sein sollen. Denn nicht das Mindeste weist auf den Inhalt hin, der für die Nummern 55, 56 bzw. 59a, 60a angenommen werden muß. Wir stehen hier vielmehr vor einer Inhaltsangabe, die sich ursprünglich an einen ersten Einzeltitel der Reihe anschloß. Dieser selbst ist wie bei der Reihe der *ῥοι* ausgefallen. Der Grund des Ausfalls wird wie dort Identität mit dem Stichworte der Reihe gewesen sein. Wie dort ist der ausgefallene Titel auch von Hermippos erhalten. Nummer 56 bzw. 60a ist zweifelnd durch A. Müller, mit Entschiedenheit durch Littig als *ἐνθυμημάτων διαίρέσεις*  $\overline{\gamma}$  erkannt. Dazu die *διαίρέσεις Πλάτωνος*  $\overline{\epsilon}$  von Nummer 55 bzw. 59a, ergibt eine Summe von 9 Büchern, 17 weniger als die Gesamtüberschrift angiebt. Offenbar sind die *διαίρέσεις*  $\overline{\iota\zeta}$  des Hermippos, welche dieser Differenz wieder genau entsprechen, die Sammlung, deren Inhaltsangabe sich in dem vom Syrer übersetzten Texte fälschlich unmittelbar an die Überschrift der Gruppe anschloß. Hiermit stimmt auch die Zahl der in jener Inhaltsangabe namhaft gemachten Abschnitte überein, wofern nur vier, nicht etwa nur drei *διαίρέσεις τῶν ἀγαθῶν* angenommen werden. Daß dies aber schon an und für sich geschehen muß, ist klar. Die fragliche Stelle lautet ins Griechische zurückübersetzt: *μνημονεύει . . . καὶ τὰ εἶδη τῶν ἀγαθῶν καὶ ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν διανοητικά ἐστι, τὰ δὲ ἔντος, τὰ δὲ ἔκτος*. Nun fügt sich, was Alexandros von Aphrodisias in *topica* ed. Wallies S. 242 über den Inhalt einer aristotelischen *διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν* berichtet, in keine der drei durch den Satz mit *ὅτι* angedeuteten Abteilungen ein. Diese sind also nicht Unterabteilungen eines diairetischen Gesamtwerkes über die *ἀγαθά*, das durch den vorausgehenden Accusativus bezeichnet würde, dieser weist vielmehr auf eine ihnen gleichstehende vierte Abteilung der *διαίρέσεις*  $\overline{\iota\zeta}$  hin, der füglich das von Alexandros Mitgeteilte entnommen sein kann.

Waren bei diesen Gruppen jeweils nur verhältnismäßig geringfügige Lücken auszufüllen, so ist von der Reihe der *θέσεις*  $\overline{\lambda\delta}$  schon kaum mehr die Hälfte erhalten. Immerhin gelingt es auch hier unter Heranziehung des Hermippos mit einiger Wahrscheinlichkeit die vollständige Liste wieder herzustellen. Die vorliegenden Einzeltitel sind mit A. Müller und Littig zunächst als *θέσεις ἐρωτικά*  $\overline{\alpha}$ , *θέσεις φυσικά*  $\overline{\alpha}$ , *θέσεων ἀναγκραφή*  $\overline{\alpha}$  herzustellen. Ausnahmsweise hat hier auch A. Müller das Hermipposverzeichnis zum Vergleiche herangezogen, ohne jedoch den Sachverhalt im Genaueren



richtig zu durchschauen. Diogenes Laërtios und Hesychios bieten übereinstimmend: *θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ π̄ε*, *θέσεις ἐρωτικαὶ δ̄*, *θέσεις φιλικαὶ β̄*, *θέσεις περὶ ψυχῆς ᾱ*. Das ist, wie ein einziger Blick lehrt, eine einheitliche alphabetisch geordnete Liste, folglich der nächst anschließende Titel des Hesychios *θέσεις πολιτικαὶ β̄*, weil er aus der alphabetischen Reihenfolge herausfällt, falsch und nicht mit Rose auch dem Diogenes Laërtios aufzudrängen. Dieser hat vielmehr in seinem *πολιτικά β̄* das Richtige erhalten, was schon durch das folgende *πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου ἢ* erhärtet wird, soferne der Zusatz *ὡς ἡ Θεοφράστου* offenbar die hier bezeichnete akroamatische Schrift in Gegensatz zu einer anderen vorher erwähnten stellt. Das Hermipposverzeichnis kennt somit im Ganzen 32 Bücher *θέσεις*, d. h. gerade um die zwei ihm fremden Monobibla *θέσεις φυσικαὶ* und *θέσεων ἀναγραφὴ* weniger als die Gruppenüberschrift des Ptolemaios. Es scheint daher, daß wir bei diesem die Buchzahl der *θέσεις ἐρωτικαὶ* um drei Bücher zu erhöhen und die drei von ihm überhaupt nicht erwähnten Sammlungen des Hermippos einzuschalten haben. Die Reihenfolge der einzelnen mag hier wie dort die alphabetische gewesen sein. Nur die *ἀναγραφὴ* als eine Art Index sämtlicher auf Aristoteles zurückgeführter *θέσεις* hatte ihre Stelle passend am Ende der Liste gefunden.

Was auch hier noch gelang, wenigstens vermutungsweise die Lücken der Überlieferung auszufüllen, das ist bezüglich der Reihe der *προβλήματα* nicht mehr möglich. Begreiflicher Weise! Die gesamte Überlieferung bezüglich der aristotelischen Probleme ist ja unklar genug. Als Hermippos schrieb, besaß die alexandrinische Bibliothek eine Reihe verschiedener hierhergehöriger Sammlungen von sehr verschiedenem Umfange, noch kein einheitliches Corpus unter dem Titel *φυσικά προβλήματα* oder *ζητήματα*. Gleichwohl war ein solches unter dem Namen des Philosophen bereits in sehr früher Zeit verbreitet. Die Sache erscheint durch das Zeugnis des Eukairos als voll verbürgt. Die betreffende Nachricht findet sich in ihrer ursprünglichsten Gestalt im Zusatzverzeichnis des Hesychios: *συμμίκτων ζητημάτων ὀβ̄, ὡς φησιν Εὐκαῖρος ὁ ἀκουστής αὐτοῦ*. Ungenau scheint freilich auch schon diese Gestalt zu sein. Denn wahrscheinlich hat Eukairos doch nicht bereits die bestehende Sammlung citiert, sondern er ist geradezu ihr Veranstalter gewesen. Doch gleichviel, daß sie in der Zeit des Eukairos schon existierte, ist gewiß, daß sie nicht eine verschiedene Sammlung neben denjenigen war, von welchen man in Alexandria Exemplare besaß, sondern ein Gesamtwerk, das diese und verschiedenes Andere umfaßte, mindestens im allerhöchsten Grade wahrscheinlich. Aber frühzeitig wie sie ent-

stand, ist sie auch untergegangen. Den spätesten Commentatoren ist sie ein mythisches Dunstgebilde, nur dem Namen nach bekannt. Elias in *categ.* 24b (Brandis) nennt sie τὰ πρὸς Εὐκαιρον αὐτῶ γεγραμμένα βιβλία ἐβδομήκοντα περὶ συμμίκτων ζητημάτων und al-Fārābī auf Grund einer griechisch-syrischen Vorlage nach Šā'id bei Ibn Abī-Uṣaibī'a I 57 السبعون كتابا التي وضعها لأفارس d. h. „die 70 Bücher, die er an Eukairos verfasste“. Nicht nur die Bücherzahl wird hier ungenau angegeben. Aus dem vermutlichen Urheber ist ein Adressat der Sammlung geworden, wie ja auch das ethische Werk des Eudemos beim arabischen Ptolemaios zu ἠθικὰ πρὸς Εὐδημον geworden ist. Unmittelbare Citate aus der Eukairossammlung vermögen wir nirgends mehr nachzuweisen. Plutarchos, Gellius, Galenos scheinen nur noch eine der in Alexandria vertretenen alten Sammlungen, die προβλήματα ἐγκύκλια, haben benützen zu können. Im Übrigen verdrängten das Alte und in relativem Sinne jedenfalls auch Echte einerseits ausgehobene Stücke über ein einzelnes Problem, wie περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως, oder excerptorische Sammlungen, wie die schon seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. vorhandenen προβλήματα κατὰ στοιχείου λη, das Original der *questiones naturales* des cod. Digby 67, die ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι, das bei Ailianos *de natura animalium* VII 7f. und Plinius *naturalis historia* XVIII 87 ausgeschriebene Excerpt über *σημεῖα* und Anderes. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns wieder zu Ptolemaios. Seine Liste trug die Überschrift προβλήματα ξη, d. h. sie gab im Wesen der Sache den Inhalt der Eukairossammlung an. Nur vier Bücher, die hier Aufnahme gefunden hatten, schied Ptolemaios oder seine Quelle als kritisch unsicher aus, wie wir sehen werden, wahrscheinlich περὶ τοῦ Νείλου γ̄ und περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ. Aber von jener Inhaltsangabe lag dem syrischen Übersetzer bereits nur ein elend zugezeichnetes Bruchstück vor, und da Hermippos nur einen Teil der vermutlich bei Eukairos aufgenommenen Teilsammlungen registrieren konnte, müssen wir von vornherein auf die Hoffnung verzichten, mit seiner Hilfe das Ganze wieder herzustellen. Die erhaltene Reihe beginnt mit Nummer 69 bezw. 77a προβλημάτων προαγορευόμενα γ̄, wie Littig den Transcriptionstitel endgiltig herstellte, vielleicht einer Zusammenstellung der προοίμια der durch Eukairos vereinigten Sammlungen, ähnlich dem vierten Buche der Anthologie. Es folgen als Nummer 70 bezw. 77a προβλήματα ἐγκύκλια δ̄. Die Buchzahl ist höher als die bei Diogenes Laërtios und Hesychios erhaltene, aber noch immer nicht die richtige, wenn Gellius, der XX 4 die ἐγκύκλια im Auge hat, auf diese auch III 6 zurückgeht, wo er ein siebentes Buch citiert. Den Schluss der Reihe bildeten

die bereits besprochenen [προβλήματα] περὶ διαίτης  $\bar{\alpha}$  und γεωργικὰ  $\bar{\iota}$ . Dazwischen klafft die Lücke. Was der Syrer hier noch las, hat er, wie die beiden arabischen Recensionen zu ermitteln gestatten, übersetzt: [لوامم] في [مختلف] المسائل d. h. „verschiedenartige Fragen aus der Medicin“. Was von seinem Transscriptionstitel noch übrig ist, lautet προβλήματα κατὰ, nun  $\pi$ ,  $\beta$ ,  $\theta$ ,  $\iota$  oder  $\nu$  und endlich  $\delta\eta$ . Die einzige hier von ihm gelesene Bücherzahl war  $\bar{\epsilon}$ . Offenbar waren in dem ihm vorliegenden trümmerhaften Texte wieder einmal zwei Titel zusammengefloßen [προβλήματα]  $\iota$ ατρικὰ  $\bar{\epsilon}$  und einer, als dessen Sinn A. Müller richtig etwas wie σύμμικτα oder παντοῖα vermutete. Die Transscriptionsreste verlangen zweifellos ein κατὰ und weiterhin die Silbe  $\delta\eta$ . Man könnte vielleicht an προβλήματα κατὰ [τὸ σ]π[ορά]δ[η]ν denken und hierin die ἄτακτα oder ἀδιάτακτα sehen, die in beiden Recensionen des Hermippos im Anschluß an eine Liste problematischer Schriften mit der Buchzahl  $\bar{\iota}\beta$  erscheinen. Ist diese Vermutung richtig, dann stand in unmittelbarer Nähe ursprünglich noch eine andere Sammlung, zu der diese namentlich unter dem für die ptolemäische Liste erschlossenen Titel ein gegensätzliches Pendant bildet, die ἐξηγημένα (nach Diogenes = ἐξητασμένα nach Hesychios) κατὰ γένος  $\bar{\iota}\delta$ , die bei Diogenes Laërtios auf die ἄτακτα  $\bar{\iota}\beta$  folgen. Damit sind wir aber auch am Ende dessen, was sich hier mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten läßt. Der Syrer fand nur noch ein Conglomerat von Worten. Hier lag eine schwere, wahrscheinlich durch äußeren Einfluß bedingte, Beschädigung des griechischen Textes vor. Wer will sagen, was ihr zum Opfer gefallen ist? — Nichts mehr als ein blindes Raten wäre es, an die προβλήματα ἐπιτεθεαμένα  $\bar{\beta}$ , Δημοκρίτεια  $\bar{\beta}$ , περὶ τῆς λίθου  $\bar{\alpha}$  des Hermippos zu denken oder auch an die rätselhaften Titel ὑπὲρ τῶν συνθετῶν ζώων  $\bar{\alpha}$ , ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζώων  $\bar{\alpha}$ , ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν  $\bar{\alpha}$ .

Noch ungünstiger ist die Sachlage bei der Gruppe προτάσεις  $\bar{\lambda}\gamma$ , wo allerdings Ibn Abī Usaibī'a die mäßigere Buchzahl  $\bar{\pi}\gamma$  bietet. Nur ein einziger Titel wird genannt, Nummer 77 bzw. 90a προτάσεις ἄλλαι  $\bar{\xi}$ . Er genügt gerade, um zu beweisen, daß ihm mindestens noch ein anderer Einzeltitel vorangehen sollte. Man wird mit Bestimmtheit vermuten dürfen, daß irgendwie hier die von Hermippos registrierten kleineren Sammlungen von προτάσεις untergebracht waren. Denkbar wäre es auch, daß dem Ptolemaios die Bücher πρώτων προτάσεων  $\bar{\iota}\eta$  des Theophrastos für aristotelisch gegolten hätten. Aber irgendwie wirklich fester Boden ist nicht zu gewinnen.

Wir haben unseren Überblick über die aus einer Gesamtüber-

schrift und einer Anzahl von Einzeltiteln bestehenden Gruppen der *ὑπομνηματικά*-Liste beendet. Bezüglich der übrigen Gruppen ist kaum Nennenswertes beizufügen. Dafs bei der Liste der *ἀπορήματα* eine Gesamtüberschrift nur durch Zufall verloren gegangen sein kann, braucht fast nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden. Eine Identifikation mit Titeln des Diogenes Laërtios und Hesychios ist bei ihren zwei Einzeltiteln ebenso unmöglich als bei den einheitlichen Corpora der *ἐπιχειρήματα* λθ̄ und *ἐνστάσεις* ιγ̄. Die verhältnismäfsig überraschend hohen Bücherzahlen der letzteren vermögen wir mit keinem Mittel nachzuprüfen. Mit einem vornehmen „*ceterum numerorum arabicorum nulla est auctoritas*“ dürfen sie selbstverständlich trotzdem nicht abgethan werden. Dagegen dürfen wir vielleicht in den *παραγγέλματα* δ̄ mit Bestimmtheit die *ὑποθήκαι* des Zusatzverzeichnisses bei Hesychios wiedererkennen.

Durchweg auf zuverlässigeren Boden kommen wir wieder mit dem an die *ὑπομνηματικά* sich anschliessenden letzten Abschnitt des ganzen πίναξ. Ich habe bereits *Philologisch-historische Beiträge* S. 145 f. Nummer 87 bezw. 100a *πολιτεται* β̄ als Rest eines mit Diogenes Laërtios übereinstimmenden *πολιτεται πόλεων δυοῖν δεούσαιν* ρξ̄ u. s. w. erklärt. Ebendort habe ich auch die Umstellung von Nummer 86 bezw. 99a hinter Nummer 87 bezw. 100a empfohlen. Kein systematisch geordnetes Schriftenverzeichnis — und als ein solches haben wir dasjenige des Ptolemaios bereits zur Genüge kennen gelernt — wird zwei Briefsammlungen in der Weise auseinanderreißen, wie es in den vorliegenden arabischen Texten geschieht. Ist aber erst diese leichte Textesänderung vollzogen, so ist schon mit einem Schlage die scheinbare Ordnungslosigkeit unseres Schlussteiles beseitigt. Τὰ καθόλου, τὰ μεταξύ, τὰ μερικά sind die drei Hauptgruppen, in die das System der Commentatoren die Masse des aristotelischen Schrifttumes scheidet. *Ἀχροαματικά* wie *ὑπομνηματικά* gehören zu der ersten Gruppe. Als ein Beispiel der zweiten werden ständig die *πολιτεται* angeführt. Die dritte bilden die Briefe des Philosophen. Es liegt auf der Hand, dafs auch der πίναξ des Ptolemaios diese Dreiteilung zugrunde legt. Nummer 86, 88 bezw. 99a, 101a, nunmehr neben einander gestellt, charakterisieren sich als die *μερικά* dieser Liste. In den drei Nummern zwischen den *ὑπομνηματικά* und den *μερικά*, Nummern, in deren einer wir die *πολιτεται* zu erkennen hatten, kann dann nur die kurze Liste der *μεταξὺ συγγράμματα* vorliegen. In Nummer 84 bezw. 97a als zu diesen gerechnet den *βιβλία ὑπάρχοντα ἐν βιβλιοθήκῃ Ἀπελλικῶντος* zu begegnen, mag für den Augenblick überraschen. Aber es ist Thatsache, dafs dem Ptolemaios die in Apellikons Besitz gekommenen Schriften nicht *ἀχροαματικά*, sondern Nächstverwandte der *πολιτεται* waren,

obwohl man nicht wird hoffen dürfen, dieses oder irgend ein anderes Zeugnis werde jemals die Gläubigen von der Albernheit der famosen Kellergeschichte überzeugen. Irrig ist dagegen die Vermutung A. Müllers, die Notiz über Apellikon sei eine Gesamtüberschrift zu irgend welchen im jetzigen Zustande des πίναξ folgenden Schriften. Gerade die πολιτεῖται waren ja zweifellos schon lange vor Apellikons und Sullas Zeit weit verbreitet, vielfach gelesen und benützt. Möglich bleibt nur, daß Ptolemaios ursprünglich eine genaue Liste der durch Vermittelung Apellikons bekannt gewordenen Schriften gab, diese uns aber verloren ist. Bei Nummer 84 bezw. 99a ist die von A. Müller zweifelnd ins Auge gefasste Verbesserung des Ibn al-Qifti nach Ibn Abi Usaibi'a von zwingender und einleuchtender Richtigkeit. Das Fehlen einer Bücherzahl weist auf unvollständige Angabe des Titels in der Vorlage des syrischen Übersetzers hin. An eine hypomnematische Schrift im technischen Sinne der aristotelischen Litteratur ist unter den μεταξὺ συγγράμματα nicht zu denken. Ich vermute deshalb, daß die zwischen Aristoteles und Theophrastos im Altertume strittigen ὑπομνήματα ιστορικά ἢ gemeint sind, die, nach den Fragmenten zu schliessen, sehr wohl als τῶν μεταξὺ bezeichnet werden konnten.

Bereits im Verzeichnis des Hermippos nahmen die πολιτεῖται und die Briefe die letzte Stelle unter den Prosaschriften ein. Es folgten dort nur noch die wenigen poetischen Versuche des Philosophen. Von den letzteren sieht Ptolemaios vollständig ab. Dagegen läßt auch er auf die καθόλου die μεταξὺ, auf diese die μερικά folgen, während umgekehrt die neuplatonischen Commentatoren von den μερικά zu den καθόλου aufzusteigen pflegen. Unter diesen Umständen ist klar, daß, wenn auf die Briefe in unseren arabischen Recensionen des πίναξ noch weitere Schriften folgen, dies nur solche sein können, die nach dem Urteile des Ptolemaios zu kritischen Bedenken Veranlassung gaben. In der That führt auch wenigstens Ibn Abi Usaibi'a ausdrücklich darauf, daß Ptolemaios zum Schlusse wie das Zusatzverzeichnis des Hesychios und das von Diogenes Laërtios benützte Verzeichnis der Platonschriften eine Liste von ψευδεπίγραφα gab. Denn wenn Elias nach Ptolemaios die ungefähre Bücherzahl des gesamten aristotelischen Nachlasses auf 1000 angiebt, während der arabische πίναξ zwischen 600 und 700 Büchern stehen bleibt, so muß in jener Zahl irrtümlich auch das mitgerechnet sein, was Ptolemaios als zweifellos unecht bezeichnete. Es fand sich also in dem Elias vorliegenden Exemplare eine genaue Liste der ψευδεπίγραφα, nicht bloß die kurze von Ibn Abi Usaibi'a wiedergegebene Bemerkung, daß „Andere noch weitere Bücher bezeugen“. Freilich uns ist die Liste, die vielleicht auch dem syrischen Übersetzer noch vorlag, vollständig verloren. Dagegen

besitzen wir von einer vorangehenden mindestens noch Reste. Ihre Überschrift bezeichnet Nummer 89 bezw. 102a, eine dunkle, weil sprachliche Schwierigkeiten bietende Notiz, mit der selbst ein A. Müller nicht allseitig „fertig“ geworden zu sein bekennen mußte. Unmittelbar klar ist soviel, daß eine Reihe von ὑπομνηματικά angekündigt wird, die Andronikos ἐν πέμπτῳ περὶ πίνακος τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων erwähnt habe. Von Ptolemaios unbedenklich für echt gehaltene hypomnematische Werke können hier nach den μερικά nicht gemeint sein, ebensowenig schlechthin von ihm als unecht erkannte vor der Überschrift der ψευδεπίγραφα-Liste, deren Nachhall in den Schlussworten des Textes nach Ibn Abī Uṣaibi'a vorliegt. Es bleibt nur eine Möglichkeit übrig. Zwischen der Liste der γνήσια und derjenigen der δμολογουμένως νοθεύμενα gab Ptolemaios eine solche der ἀντιλεγόμενα. Sie umfaßte Werke, deren Echtheit er angefochten sah, die er aber nicht unbedingt zu verwerfen wagte, da das gewichtige Zeugnis des Andronikos für sie sprach. Zu dieser Erklärung paßt sehr wohl der in der vorliegenden Gestalt allerdings sprachwidrige Text des Ibn al-Qiftī. Anstoß erregen die Worte لم يدع الناس d. h. „nicht lassen die Menschen“, die bei Ibn Abī Uṣaibi'a fehlen. Offenbar sind sie der erste Teil eines an تذكرات d. h. „Denkschriften“ anschließenden Relativsatzes, der mit تجد d. h. „Du findest“ fortgeführt wird. Unter dieser Voraussetzung fehlen ein Suffix zum ersten und eine Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Verbum. Nun war bereits die syrische Grundlage der arabischen Recensionen in dieser Gegend des Textes lückenhaft. Das beweist das bei Ibn Abī Uṣaibi'a wie Ibn al-Qiftī stehende عددها d. h. „ihre Zahl“. Denn bezüglich der Zahl der im Folgenden zu nennenden Schriften war ein Verweisen auf Andronikos müßig, da der Leser sich aus dem ptolemäischen Verzeichnis selbst über sie unterrichten konnte, ebenso wie über die Titel أسماؤها bei Ibn Abī Uṣaibi'a, verdorben aus dem von Ibn al-Qiftī erhaltenen أولها d. h. „ihre Anfänge“. Der griechische Text lautete: εὐρήσεις τὰς ἀρχὰς καὶ τὸν τῶν στίχων ἀριθμὸν. Ausser den Titeln der von ihm verzeichneten Schriften gab Andronikos auch ihre Anfangsworte und die Zahlen der στίχοι an. Den Arabern aber lag statt des ursprünglichen syrischen [ܠܗܝܬܠܗ] d. h. „die Zahl ihrer Verse“ ein [ܠܗܝܬܠܗ] d. h. „ihre Zahl“ vor. Demgemäß werden die unverständlichen Worte Ibn al-Qiftīs als rein mechanische Wiedergabe einer lückenhaften Stelle des Syrers zu erklären sein: [ܠܗܝܬܠܗ] [ܠܗܝܬܠܗ] [ܠܗܝܬܠܗ] d. h. „[die] die Menschen nicht lassen, [indessen] du findest“. Mit

der grammatisch notwendigen Ergänzung ist das aber eine durchaus verständliche Übersetzung von etwas wie ἂν ἀπεθοῦσι μὲν τινες, εὐρήσεις δέ, wobei hinsichtlich des ungewöhnlichen Status emphaticus bei Wiedergabe von griechischem τινές auf Stellen wie Josephos, *bellum Iudaicum* VI 5, 3 bei Ceriani, *Monumenta sacra et profana* V 637a 38 hingewiesen sein mag. Denn allerdings der Gedanke an den regelmässigeren Status absolutus wird durch den arabischen Artikel ausgeschlossen.

An Titeln sind aus der Gruppe der ὑπομνηματικά ἀντιλεγόμενα freilich zunächst auch nicht mehr als zwei erhalten, die Nummern 90 und 91 bezw. 103a und 104a. Der erste ist unverkennbar und denn auch längst richtig erkannt. Es sind die ἀπορήματα Ὀμηρικά ἐν βιβλίοις oder vielmehr, wie es scheint, τόμοις i. Auch der zweite bereitet keine erheblichen Schwierigkeiten, obwohl er bisher noch nicht genau hergestellt ist. Der Transcriptionstitel ist unvollständig. Mindestens περὶ wäre zu dem erhaltenen *ιατρικῆς* zu ergänzen. Aber die Übersetzung weist auf eine noch grössere Lücke hin. Sie redet von einer „Gesamtheit von — näher nach Ibn Abi Usaibi'a: metonymischen — Bedeutungen“ der Medicin. Hier ist einmal griechisches *συναγωγή*, dann aber ein mißverständener syrischer Ausdruck, offenbar ܡܕܢܐ, das vom Syrer als „Lehren“, vom Araber als „Bedeutungen“ gefaßt wurde. Gemeint ist zweifellos das Werk Menons, aber es war eine von allen bekannten verschiedene Form des Titels angegeben. Da gewiss auch die Liste der ἀντιλεγόμενα alphabetisch geordnet war, wird man nicht irren, wenn man eine mit dem Buchstaben α beginnende ansetzt. Ich vermute daher, daß der Rest des Transcriptionstitels zu ergänzen ist [ἀξιωματῶν *ιατρικῶν συναγωγῇ ἢ περὶ*] *ιατρικῆς*. Auch eine Buchzahl fehlt und fehlte, wie die Übereinstimmung der beiden arabischen Recensionen lehrt, schon im Texte der syrischen Übersetzung. Wir stehen wieder am Anfang einer — vermutlich sehr bedeutenden — Lücke. Die einzigen ἀντιλεγόμενα, die Ptolemaios anführte, waren die Homerischen Fragen und die medicingeschichtliche *συναγωγή* ja gewiss nicht. Ein kritischer Standpunkt, für den die *ιατρικά*, die Galenos, *ad Hippocr. I de nat. hom.* XV (Kühn) 25 als *ὁμολογούμενα ὑπὸ Μένωνος γεγράφθαι* bezeichnet, möglicherweise echt, dagegen Werke wie die *διδασκαλῖαι*, *πυθιοντικαί*, *δικαιώματα* oder die *τεχνῶν συναγωγή* und die Excerpte aus Platon, die wir von der antiken Kritik durchweg unbeanstandet sehen, zweifellos unecht wären, ist denn doch kaum glaublich, zumal bei einem Schriftsteller, dessen Kritik sich unmittelbar an diejenige des Andronikos anlehnt.

Der letzte, scheinbar so verworrene Abschnitt des *πίναξ* hat uns erst einen näheren Einblick in seinen ursprünglichen Aufbau ermög-

licht. Ptolemaios schied zunächst *γνήσια*, *ἀντιλεγόμενα* und *δολογούμενως νοθευόμενα*, er befolgte dann die bei den spätesten Commentatoren noch wiederkehrende Einteilung der echten Schriften in *καθόλου*, *μεταξύ* und *μερικά* und brachte in der Gruppe der *καθόλου* den alten, schulmäßigen Gegensatz der *ἀκροαματικά* und *ὑπομνηματικά* zur Geltung. Einer einzigen unter den sozusagen kanonischen Unterscheidungen innerhalb des aristotelischen Nachlasses sind wir bisher bei ihm nicht begegnet, derjenigen von *διαλογικά* und *αὐτοπρόσωπα*. Da drängt sich denn gebieterisch die Erwartung auf, diese gleich an erster Stelle innerhalb der *καθόλου συγγράματα* mafsgebend zu finden, in dem noch ununtersuchten ersten Drittel des arabischen Textes einer Liste der *διάλογοι* zu begegnen.

Aber in zweifacher Hinsicht sehen wir diese Erwartung wenigstens fürs Erste getäuscht. Einmal enthält die Reihe von Nummer 1 bzw. 1a bis 27 bzw. 28a keineswegs alle durch das Verzeichnis des Hermippos bekannten Dialoge. Andererseits besteht sie gut zur Hälfte aus Titeln unzweifelhaft nichtdialogischer Schriften. Was die erste Thatsache anlangt, so kann sie durch Athetesen kaum erklärt werden. Denn mit Ausnahme des zwischen Antisthenes, Aristoteles und einem gewissen Rhodier, wie Suidas s. v. *Ἀντισθένης* berichtet, streitigen *μαγικός* und der von Plutarchos, v. *Aristidis* 27 für unecht erklärten Schrift *περὶ εὐγενείας* scheinen die Dialoge im ganzen Altertume niemals von der Kritik angefochten worden zu sein, und sogar gerade *περὶ εὐγενείας* findet sich in den arabischen Texten. Die zweite Thatsache aber ist schlechterdings nur durch eine grofse Interpolation erklärbar, soll anders nicht alles, was wir über systematische Anordnung des *πίναξ* glaubten ermitteln zu können, ein luftiges Phantasiegebilde gewesen sein. Der erste der drei Hauptteile der ganzen Liste erweist sich somit als der verhältnismäfsig weitaus am wenigsten gut erhaltene. Er ist lückenhaft und interpoliert zugleich, beides in grofsem Mafsstabe. Wir werden sehen, dafs auch die ursprüngliche Anordnung hier mehr als irgendwo in Verwirrung geraten ist.

Um die alte Gestalt wieder zu gewinnen, erscheint zuvorderst ein Vergleich mit der Liste des Hermippos notwendig. Als Dialoge sind in dieser, von einzelnen nicht zum Durchbruch gekommenen Beanstandungen abgesehen, allgemein die Nummern 1—19 nach der Recension des Diogenes Laërtios anerkannt. Zu diesen kommen noch zwei weitere Schriften, die Hermippos nicht nach ihrer Form, sondern nach ihrem Inhalte einreichte, die eine an der Spitze der auf Platon, die andere an der Spitze der auf die ältere Philosophie bezüglichen Arbeiten des Stagiriten. Es sind die je drei Bücher *περὶ ἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας*. Für die Bücher *περὶ ἀγαθοῦ* hat schon Rose dialogischen Charakter an-



genommen, ohne daß den Vertretern einer anderen Anschauung ein wirklicher Gegenbeweis gelungen wäre. Die Bücher *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* sind nicht, wie Rose annimmt, mit der nach Simplicios in *Arist. de coelo* I (Brandis) 279b. 491b. eine *ἐπιτομή* des platonischen *Τιμαίος* bildenden, also hypomnematischen Schrift *τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων* identisch. Das lehrt das Nebeneinanderstehen beider Schriften bei Hermippos. Dagegen veranlaßt schon die Gleichheit der Bücherzahl, das Werk in Nummer 10 bzw. 10a des arabischen Ptolemaios, *Ἀρχύτας γ*, wieder zu erkennen. Hier aber wird die dialogische Form durch den charakteristischen aus einem Personennamen bestehenden Titel bewiesen. Wir erhalten somit 21 Dialogtitel des Hermippos. Von diesen kehren zwölf auf den ersten Blick erkennbar bei Ptolemaios wieder, in den Nummern 1—10 bzw. 1a—10a und 14. 17 bzw. 14a. 19a. Die Verteilung dialogischer und nichtdialogischer Schriften innerhalb unseres Abschnittes ist also eine höchst ungleichmäßige. Es lassen sich auf Grund ihrer in demselben deutlich zwei grundverschiedene Teile unterscheiden, Nummer 1—8 bzw. 1a—8a, eine nur aus Dialogen bestehende Reihe, und Nummer 9—27 bzw. 9a bis 28a, eine Reihe zum größten Teile nichtdialogischer Schriften, in der vier dialogische beinahe verschwinden.

Gerade zwischen Nummer 8 bzw. 8a und Nummer 9 bzw. 9a die Grenze beider Teile zu ziehen, gebietet eine auffallende Erscheinung, die für unsere weitere Untersuchung den Ausgangspunkt bilden muß. Während nämlich das Verzeichnis von Dialogen bis Nummer 8 bzw. 8a ein bestimmtes Anordnungsprinzip unmittelbar nicht erkennen läßt, zeigt die interpolierte Liste eine streng alphabetische Anordnung der einzelnen Titel. Ein genauerer Nachweis der Richtigkeit dieses allgemeinen Satzes wird auch hier wieder zugleich der nächste Weg zur Lösung einiger Schwierigkeiten im einzelnen sein.

Bei den Nummern 9—14 bzw. 9a—14a sind die griechischen Titel längst in durchaus befriedigender Weise erkannt. Bei Nummer 15 bzw. 15a bietet die Transscription Ibn al-Qiftīs zweifellos *περὶ εἰδῶλων*. Die Übersetzung des Titels in beiden Recensionen sichert, daß wir die gegen den Platonismus gerichtete Schrift *περὶ ἰδεῶν* zu verstehen haben, die freilich niemals als *περὶ εἰδῶν* citiert wird. Gleichwohl muß dies die Bezeichnung des Ptolemaios gewesen sein und das überzählige *ι* Ibn al-Qiftīs ist aus einer Dittographie des *ν* im Syrischen oder Arabischen zu erklären. Im Folgenden sind die Titel 16a und 17a Ibn Abī Usaibi'as bei Ibn al-Qiftī in einen einzigen zusammengefloßen, während bei Ibn Abī Usaibi'a selbst in Nummer 18a ein dem Originale fremder Titel durch Confusion entstanden ist. Nummer 16a lautet rückübersetzt *ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος β*. In dem vom syrischen Übersetzer benützten Texte

war νόμων ausgefallen. Nummer 17a ist entsprechend ἐπιτομή τῆς Πλάτωνος πολιτείας ε̄. Bei beiden Nummern hält sich das bisher geschriebene τὰ ἐκ näher an die Ausdrucksweise des Her-  
 mippus, entfernt sich dafür aber zu weit vom arabischen Wortlaute, um richtig sein zu können. Nummer 18a hat durch A. Müller ihre richtige Erklärung und damit ihre verdiente Verurteilung, Nummer 19a bezw. 17 ihre richtige Wiederherstellung als περὶ ἡδονῆς (β̄) gefunden. Wir erhalten so bis hierher die Reihe περὶ ἀγαθοῦ ε̄, Ἀρχύτας γ̄, περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν γ̄, περὶ δικαίων δ̄, περὶ διαφορᾶς δ̄, ἐρωτικῶν γ̄, περὶ εἰδῶν γ̄, ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος [νόμων] β̄, ἐπιτομή τῆς Πλάτωνος πολιτείας ε̄, περὶ ἡδονῆς, eine alphabetische Liste von α bis η. Ohne bei Nummer 18 vorerst zu verweilen, wenden wir uns sofort zu Nummer 19—27 bezw. 20a—28a. In jeder Beziehung mit Sicherheit richtig hergestellt sind hier die Nummern 19, 20, 22 bezw. 20a, 21a, 23a. Nummer 21 bezw. 22a entbehrt auch bei Ibn al-Qiftī eines Transscriptionstitels. A. Müller übersetzt صناعة الشعر d. h. „Die Kunst der Poësie“ als τέχνη ποιητική. Es kann ebenso gut τέχνη μουσική sein und diese Übersetzung ist bei einer mit pythagoreischer Lehre sich befassenden Schrift entschieden vorzuziehen. Das Substantivum τέχνη ist wie in den Nummern 3a, 38a und 35 bezw. 39a lediglich vom — syrischen oder arabischen — Übersetzer aus dem Bedürfnis der eigenen Sprache ergänzt. Der griechische Titel lautete also wohl περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους β̄. In Nummer 26 bietet der Transscriptionstitel Ibn al-Qiftī ein περὶ, das neben dem deutlich transscribierten Nominativus συναγωγή unerträglich ist. Umgekehrt fehlt die Präposition in Nummer 27 neben dem ebenso deutlich transscribierten Genetivus φίλλας. Das leicht zu durchschauende Verhältniß beider Fehler bedarf keiner Erörterung. Die Corruptel ist offenbar erst auf syrischem, wo nicht sogar arabischem Boden entstanden. So bleiben nur noch die Nummern 23—25 bezw. 24a—26a zu besprechen. Von ihnen stören die beiden letzten — längst unbedingt richtig als περὶ τοῦ Νείλου γ̄ und περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ hergestellt — die alphabetische Reihenfolge gröblich. Wie Nummer 11 zeigt, kommt der Artikel für die Anordnung unserer Liste nicht in Betracht. Es würde hier also ein Titel mit ν und ein solcher mit φ zwischen Titeln mit π und τ im Anlaute stehen. Andererseits erweckt aber auch die erste der drei Nummern — προβλήμάτων γ̄ — ernste Bedenken. Drei Bücher προβλήματα ohne jede nähere Bezeichnung fallen ganz aus der Art unseres πίναξ heraus, und schon die mit dem vorhergehenden und dem folgenden Titel übereinstimmende Buchzahl ist nicht einwandfrei. Dabei liegt es auf der Hand, daß die Schrift περὶ τοῦ Νείλου,

aus der das Original des lateinischen *de inundacione Nili*, das nach den griechischen Fragmenten bereits frühe als selbständiges Büchlein umlief, ausgehoben war, wie die Schrift *περὶ τοῦ φωλεύειν* problematischen Inhalt hatte. So lassen sich alle Schwierigkeiten gleichzeitig auf ungekünstelte Weise beseitigen. Der ursprüngliche griechische Text bot als einheitliche Nummer *προβλημάτων* (*περὶ τοῦ Νείλου γ, περὶ τοῦ φωλεύειν α*), und nur aus Mißverständnis sind hieraus drei völlig getrennte Titel geworden. Wir stehen somit im zweiten Teile der interpolierten Liste vor der Reihe *περὶ κινήσεων η, μηχα[νικά] προβλήματα β, περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους β, περὶ πνεύματος γ, προβλημάτων* (*περὶ τοῦ Νείλου γ, περὶ τοῦ φωλεύειν α*), *τεχνῶν συναγωγή α, περὶ φιλάς γ*, einer die erste ergänzenden alphabetischen Liste von *κ* bis *φ*. Die alphabetische Anordnung der ganzen Partie wird demnach als erwiesen gelten dürfen, und wir haben von ihr schon bei Herstellung von Nummer 18 auszugehen. Das sind trostlose Reste eines Transcriptionstitels, die Ibn al-Qiftī unmittelbar an die Transcription von *περὶ ἡδονῆς* angeschlossen überliefert. Bei Ibn Abī Uṣaibi'a fehlen sie natürlich ganz, aber auch ein zugehöriger Übersetzungstitel ist bei ihm nicht erhalten. Die Lücke ist also uralt, im syrischen, wo nicht schon im griechischen Texte entstanden. Der beinahe vollständig verlorene Titel kann nur mit *η, θ, ι* oder *κ* angefangen haben. Vom Ende ist *ματα* deutlich erhalten. Da wir den *λατρικά προβλήματα* bereits in Nummer 73 bezw. 80a begegnet sind, weiß ich keine passende Ergänzung als [*θανυμάσια ἀκούσματα*]. Diese scheint aber um so passender zu sein, da bei ihr anzunehmen ist, dem *ματα* sei ein *σ* vorausgegangen, wodurch es leicht erklärlich wird, wie das Auge eines griechischen oder syrischen Abschreibers vom Ende von *ἡδονῆς* unmittelbar hierher abirren konnte. Allerdings die erhaltenen *θανυμάσια ἀκούσματα* sind das hier bezeichnet gewesene Werk nicht, wenn anders die Buchzahl *ι* richtig ist, die einzelne Handschriften des Ibn al-Qiftī bieten. Aber jene Compilation ist ja auch zum größeren oder kleineren Teile jünger als unser Ptolemaios.

In wenigen Worten läßt sich das Hauptergebnis der letzten Darlegung zusammenfassen: der Interpolator der Dialogenreihe hat von Nummer 9 bezw. 9a an mit einer alphabetisch geordneten Tetralogie von Dialogen — *περὶ ἀγαθοῦ, Ἀρχύτας, ἐρωτικῶν, περὶ ἡδονῆς* — eine gleichfalls alphabetisch geordnete Liste nichtdialogischer Schriften zu einer einheitlichen alphabetisch ablaufenden Reihe zusammengeschmolzen. Fragen wir zunächst, woher ihm die alphabetische Liste der *αὐτοπρόσωπα* kam. Es springt in die Augen, daß ihre Titel durchweg Schriften bezeichnen, die zur Gruppe der *ὕπομνηματικά* zu stellen wären. Es ist ferner gewiß, daß nicht

wenige dieser Schriften in ihrer Echtheit anzufechten sein dürften. Nicht wenige sind ja anderwärts nie erwähnt und auch kaum mit anderwärts erwähnten zu identifizieren. Vollends ein Corpus wie die *θauμάσια ἀκούσματα* i wird Niemand so leicht für ein echtes Werk des Aristoteles halten wollen. Dazu kommt, daß durch die vier Bücher *προβλήματα περὶ τοῦ Νείλου* und *περὶ τοῦ φω-λεύειν* die *προβλήματα ξη* der *ὑπομνηματικά*-Liste in überraschender Weise zu den 72 Büchern physischer *προβλήματα* des Eukairos-corpus ergänzt werden, wir also hier, wie es scheint, die vier Bücher jener Sammlung antreffen, die Ptolemaios aus kritischen Bedenken von den übrigen trennte. Es ist kaum ein Zweifel: die Quelle des Interpolators war die *ἀντιλεγόμενα*-Liste des Ptolemaios selbst, von der wir somit einen beträchtlichen Teil nachträglich wiedergewinnen. Immerhin nur einen Teil. Denn daß auch hier die *δι-δασκαλῖαι*, *πυθιονῖκαι* u. s. w. fehlen, erlaubt kaum anzunehmen, der Interpolator habe jene ganze Liste mit Ausnahme der beiden ersten Titel hierher versetzt. Auch innerlich ist dies keineswegs wahrscheinlich. Vielmehr hat der Interpolator nur diejenigen *ἀντιλεγόμενα* ausgehoben, die er zufällig anderswo als zweifellos echt bezeichnet fand. Die einzelnen Titel auf die verschiedenen Gruppen der *ὑπομνηματικά*-Liste zu verteilen, ging über sein Vermögen, da mit Ausnahme der *προβλήματα* eine Gattungsbezeichnung fehlte. Sämtliche Titel in eine einzige Gruppe einzuschalten, erschien doch selbst ihm als zu willkürlich. So war es schliesslich ein durch die Not gebotener Ausweg, die eine alphabetische Reihe in irgend eine andere einzuschieben. Daß dabei der Unterschied der *διαλογικά* und der *αὐτοπρόσωπα* verwischt wurde, war eben von den zur Wahl stehenden Übeln noch das geringste.

Wir wenden uns zu dem andern der beiden vom Interpolator verschmolzenen Elemente, einer Tetralogie von Dialogen. Auch sie war alphabetisch geordnet. Ist dies Zufall? — An sich wäre es zweifelsohne denkbar, aber wahrscheinlich ist es gerade nicht, um so weniger als sich mit leichter Mühe in der rein dialogischen Reihe zwei weitere ursprünglich alphabetisch geordnete Tetralogien nachweisen lassen.

Fassen wir zunächst die Nummern 4—7 bzw. 4a—7a näher ins Auge. Man kann sich fast beim ersten Blick nicht des Gedankens entschlagen, vor einer nur leicht in Unordnung gekommenen alphabetischen Gruppe zu stehen. Schreiben wir die Titel je die zwei ersten und die zwei letzten in einer Columne zweicolumnig an, so ist die alte Reihenfolge wieder hergestellt und zugleich die Entstehung der Unordnung aufgedeckt.

*περὶ δικαιοσύνης δ*  
*περὶ παιδείας δ*

*περὶ εὐγενείας ε̄*  
*περὶ ποιητῶν γ̄*

fand ein Abschreiber und, statt zuerst die erste, dann die zweite Zeile wiederzugeben, folgte er erst der ersten, dann der zweiten Columne. Genau demselben Fehler verdankt die kleine Reihe 1—3 bzw. 1a—3a ihre gegenwärtige Gestalt. Denn ursprünglich sind auch hier vier Titel zu einem engeren Verbands zusammengefaßt gewesen. Richtig hat A. Müller erkannt, daß in dem ersten Titel Ibn al-Qiftī die Titel 1a und 3a Ibn Abī Uṣaibī'as zusammengefallen sind. Was er nicht erkannte, ist die Thatsache, daß auch Nummer 1 bzw. 1a auf einer schon im griechischen Original zustande gekommenen Confusion beruht, einer Confusion, die wir bereits an nicht weniger als vier Stellen mit aller Bestimmtheit erkennen konnten. An Stelle ursprünglichen *προτρεπτικός* [ᾱ, *περὶ*] *φιλοσοφίας* γ̄ las der syrische Übersetzer nur noch *προτρεπτικός φιλοσοφίας* γ̄, was er ganz vernünftig mit ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܡܡܐ ܕܡܠܟܐ d. h. „Buch, in dem er zur Philosophie überredet“ wiedergab. Denn auf diesen syrischen weist der arabische Übersetzungstitel beider arabischen Recensionen hin, der ebenso gebieterisch auf den *προτρεπτικός* hindeutet, als die Buchzahl γ̄ auf die drei Bücher *περὶ φιλοσοφίας*. Wir erhalten somit für den Anfang des ganzen *πλῆξ*, da, wie A. Müller schon sah, Ibn al-Qiftī, nicht Ibn Abī Uṣaibī'a die ursprüngliche Stellung von *περὶ ῥητορικῆς* erhalten hat, die Tetralogie *προτρεπτικός* [ᾱ], *περὶ φιλοσοφίας* γ̄, *περὶ ῥητορικῆς* γ̄, *σοφιστής* ᾱ. Das ist in gleicher Weise wie die Tetralogie 4—7 bzw. 4a—7a angeschrieben,

|                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| <i>προτρεπτικός</i> ᾱ     | <i>περὶ ῥητορικῆς</i> γ̄ |
| <i>περὶ φιλοσοφίας</i> γ̄ | <i>σοφιστής</i> ᾱ.       |

Hier haben zunächst die beiden Titel der unteren Zeile ihren ursprünglichen Platz vertauscht. Den Rest der Verwirrung richtete dann wieder das Mißverständnis an, den Columnen, statt den Zeilen zu folgen. Ähnliche Versehen, wie die hier zu beobachtenden, kehren in historischen wie bibliographischen Listen häufig genug wieder. Beispielsweise sei hier nur auf die babylonische Königsliste des *Χρονογραφεῖον σύντομον* hingewiesen, die Winckler, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*. Leipzig 1889, S. 134f. nach Aufdeckung einer derartigen Verwirrung glänzend wiederhergestellt hat.

Die ptolemäische Dialogenliste enthielt nicht weniger als drei alphabetisch geordnete Gruppen von je vier Titeln. Hier noch an ein Spiel des Zufalls appellieren zu wollen, wäre sehr gewagt. Aber wir können sogar direkt beweisen, daß hier kein neckischer Zufall, sondern ein bewußtes Anordnungsprincip waltet. Wir sahen die Störung der ursprünglichen Anordnung zwischen den Nummern 1 bzw. 1a und 7 bzw. 7a wesentlich hervorgerufen durch die Neigung eines Abschreibers zunächst ohne Berücksichtigung der anderen

die eine der zwei Columnen seiner Vorlage zu verfolgen. Es ist eine im höchsten Grade auffallende Thatsache, daß diese Neigung vor den Grenzen der einzelnen Tetralogien Halt macht. Diese Grenzen müssen also in jener Vorlage erkennbar, die Tetralogien ausdrücklich als in sich abgeschlossene höhere Einheiten bezeichnet gewesen sein. Die Listen der Schriften Platons nach Thrasyllus und Aristophanes, und diejenigen der Schriften des Antisthenes und Chrysippos bei Diogenes Laërtios III 1, 56—60. 61f. VI 1, 15—18. VII 7, 189—202 bilden Beispiele solcher Abgrenzung innerhalb bibliographischer Listen. Sie lehren uns zugleich, als was wir die Tetralogien dieses Verzeichnisses zu verstehen haben. Die Grundlage des Ptolemaios für seine Aufzählung der Dialoge bildete eine Ausgabe derselben, die je vier, alphabetisch geordnet, in einem τόμος zusammenfaßte. Diese Ausgabe hat nichts Überraschendes. Von den Dialogen des Platon, des Antisthenes und gewiß auch der übrigen Σωκρατικοί und nach Diogenes Laërtios IX 7, 45 von den Werken des Demokritos hat die alexandrinische und die erste nachalexandrinische Philologie ja kritische Ausgaben mit einer bestimmten, möglichst ebenmäßigen Anordnung der einzelnen Stücke nach dem Vorbilde der Dichterausgaben veranstaltet. Man müßte beinahe ohne ein ausdrückliches Zeugnis, wie es unser πῖναξ bietet, ein Gleiches auch für die viel gelesenen und bewunderten ἐκδομένοι λόγοι des Aristoteles annehmen. Aber auch, daß uns diese Ausgabe bisher unbekannt war, ist nichts weniger als überraschend. Auch jene anderen Ausgaben sind uns ja lediglich durch die betreffenden bibliographischen Abschnitte des Diogenes Laërtios bekannt. Seine aristotelische Bibliographie ruht aber auf Hermippos, und dieser schöpfte wieder aus den πῖνακες des Kallimachos, die ihrerseits den Handschriftenbestand der alexandrinischen Bibliothek wiedergaben, während die in Frage kommende Editorenthätigkeit, wie das Beispiel der Platonausgabe des Aristophanes zeigt, erst in der auf Kallimachos folgenden Gelehrten generation anhebt.

Wir besitzen von der hier erkannten Ausgabe noch die Inhaltsangabe dreier τόμοι. Die Inhaltsangabe des Übrigen ist verloren. Die Lücke klafft hinter der Inhaltsangabe des zweiten τόμος. Denn hier ist statt einer oder mehrerer weiterer Tetralogien nur ein einzelner Titel erhalten, Nummer 8 bzw. 8a, περὶ βασιλείας 5, immerhin genug, um mit ziemlicher Sicherheit den Umfang des Verlorenen und damit den Umfang der ganzen Ausgabe bestimmen zu können. Die hohe Bücherzahl der Schrift περὶ βασιλείας legt nämlich den Gedanken nahe, mit dem von Diogenes Laërtios und Hesychios sogar als Monobiblon bezeichneten Dialoge περὶ βασιλείας sei hier noch anderes Politische, vor allem der Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων vereinigt gewesen. Das ist zunächst eine vage Ver-

mutung, aber durch eine andere Erwägung wird es doch entschieden mehr. Die große Interpolation zwischen Nummer 9 bzw. 9a und 28 bzw. 29a ist älter als die Störung der ursprünglichen Reihenfolge innerhalb der Tetralogien, ja als der zweicolumnige Text der Dialogenreihe, der zu dieser den Anstoß gab. Denn einerseits ist die vom Interpolator in die *ἀντιλεγόμενα*-Reihe eingestellte Tetralogie in streng alphabetischer Reihenfolge erhalten, andererseits scheint gerade ihr Aufgehen in der nichtdialogischen Reihe den Grund dafür zu bilden, daß die zweicolumnige Schreibung nicht auch auf sie ausgedehnt wurde. Der Interpolator hatte also noch sämtliche Tetralogien in ihrer ursprünglichen Anordnung vor sich. Damit stehen wir aber vor der Frage, weshalb er gerade und ausschließlich erst die letzte mit den nichtdialogischen Titeln belastet hat. Ich weiß keine erschöpfendere Erklärung als die, daß nur diese Tetralogie sich zur Trägerin der mit  $\alpha$  beginnenden Interpolationsliste eignete, weil eben nur sie selbst mit  $\alpha$  anfangende Titel enthielt. Dann aber kam der Titel *Ἀλέξανδρος* im Verzeichnis des Ptolemaios gar nicht vor, die Schrift war also für ihn mit der verwandten *περὶ βασιλείας* vereinigt. Allerdings soll auch der *Ἀλέξανδρος* nur ein Buch umfassen haben, aber die Änderung von  $\bar{\epsilon}$  in  $\bar{\beta}$  ist hier die denkbar leichteste, weil sie sich durch die gewiß nicht kühne Annahme einer Verwechselung von  $\eta$  und  $\rho$  im Arabischen vollauf rechtfertigen läßt. Fallen nun somit *περὶ βασιλείας*  $\bar{\alpha}$  und *Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων*  $\bar{\alpha}$  in eine Schrift zusammen, so reduciert sich die früher festgestellte Gesamtzahl der Dialoge auf 20, was genau 5 Tetralogien ergibt. Mit anderen Worten: die der ptolemäischen Dialogenliste zugrunde liegende Ausgabe umfaßte 5 *τόμοι*, zu je 4 Dialogen. Erhalten sind uns die Titel des ersten, zweiten und fünften, sowie der erste Titel des dritten *τόμος*, die übrigen Titel dieses und alle Titel des vierten *τόμος* sind — vermutlich wie die verlorenen Titel in den Listen der *θέσεις*, *προβλήματα*, *προτάσεις* und *ἀντιλεγόμενα* in Folge äußerer Beschädigung des griechischen Textes — untergegangen.

So viel über die Liste der *διαλογικά* im allgemeinen. Es erübrigt noch einen flüchtigen Blick auf die Buchzahlen zu werfen, die hier verhältnismäßig häufiger und stärker von denjenigen der Hermipposüberlieferung abweichen als anderswo. Daß in mehreren Fällen der Fehler auf Seiten des arabischen Ptolemaios liegt, ist unleugbar. Daß für *περὶ βασιλείας*  $\bar{\epsilon}$  vielmehr  $\bar{\beta}$  zu schreiben, und wie dieses zu erklären sei, wurde soeben erwähnt. Ebenso gewiß ist *περὶ παιδείας*  $\bar{\delta}$  aus  $\bar{\alpha}$ , sei es unter Einfluß des vorhergehenden Titels, sei es durch Verwechselung von  $\Delta$  und  $\Lambda$ , verdorben. Dagegen könnte zwar *περὶ ῥητορικῆς*  $\bar{\gamma}$  durch die Bücherzahl von *περὶ*

φιλοσοφίας bedingt sein, aber es kehrt bei Hesychios wieder und kann also mindestens ebensowohl dem  $\bar{\alpha}$  des Diogenes Laërtios gegenüber das Richtige sein. Unerklärbar sind die von beiden Recensionen des Hermipposverzeichnisses abweichenden Buchzahlen bei  $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \bar{\epsilon}$  gegen  $\bar{\alpha}$ ,  $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \bar{\epsilon}$  gegen  $\bar{\gamma}$  und  $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\iota\kappa\omega\nu\ \bar{\gamma}$  gegen  $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \bar{\alpha}$ . In diesen Fällen ist von vornherein Unvollständigkeit der Hermipposangabe als möglich anzuerkennen, in einem derselben ist sie sogar durch ein Zeugnis von dritter Seite erweislich. Athenaios XV 674b citiert ausdrücklich *Ἀριστοτέλης ἐν δευτέρῳ ἑρωτικῶν*. Die beliebte Annahme einer Anordnung des Hermippos nach Dialogen von mehreren Büchern Umfang und Monobibla ist schon mit diesem Zeugnis unvereinbar. Dafs übrigens mitunter auch keine der beiden pinakographischen Überlieferungen die wahre Bücherzahl erhalten hat, mag zum Schlusse das Beispiel der Bücher  $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\iota\delta\acute{\omega}\nu$  bzw.  $\iota\delta\epsilon\acute{\omega}\nu$  lehren, wo dem  $\bar{\gamma}$  des arabischen Ptolemaios und dem wohl hierher zu ziehenden  $\pi\epsilon\rho\iota\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\varsigma\ \bar{\alpha}$  des Diogenes Laërtios und Hesychios das gewichtige Zeugnis des Alexandros von Aphrodisias in *Metaphysica* ed. Hayduck, S. 85, 11 in Form eines Citates *ἐν τετάρτῳ* gegenübersteht.

Ich gebe nunmehr eine Reconstruction des griechischen  $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\kappa\acute{\iota}$  in derjenigen Gestalt, welche wir im einzelnen glaubten ermitteln zu können.

[ΓΝΗΣΙΑ·]

[ΤΑ ΚΑΘ' ΟΛΟΥ·]

[ $\bar{\alpha}$  ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑ·]

[ $\bar{\alpha}$  ΔΙΑΛΟΓΙΚΑ·]

[τόμος  $\bar{\alpha}$ ]

$\pi\rho\omicron\tau\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ [\bar{\alpha}]$

$\sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\eta\varsigma\ [\bar{\alpha}]$

[ $\pi\epsilon\rho\iota$ ]  $\phi\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\eta\varsigma\ \bar{\gamma}\ (?)$

[ $\pi\epsilon\rho\iota$ ]  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha\varsigma\ \bar{\gamma}$

[τόμος  $\bar{\beta}$ ]

$\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma\ \bar{\delta}$

$\pi\epsilon\rho\iota\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \bar{\alpha}$

$\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \bar{\epsilon}\ (?)$

$\pi\epsilon\rho\iota\ \pi\omicron\iota\eta\tau\omega\nu\ \bar{\gamma}$

[τόμος  $\bar{\gamma}$ ]

$\pi\epsilon\rho\iota\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \bar{\beta}$

\*

\*

\*

\*

\*



[τόμος δ̄]

\*

\*

\*

\*

\*

\*

[τόμος ē]

περὶ ἀγαθοῦ ē(?)

Ἀρχύτας γ̄

ἐρωτικῶν ē

περὶ ἡδονῆς [ᾱ]

[β̄ ΑΤΤΟΠΡΟΣΩΠΑ]

[λογικά]

κατηγορίαι ᾱ

περὶ ἐρμηνείας ᾱ

τοπικά ἦ

ἀναλυτικά β̄

ἀποδεικτικά β̄

σοφιστικοὶ [ἐλεγχοὶ] ᾱ

[πολιτικά]

[ἡθικῶν Νικομαχείων ι]

ἡθικῶν μεγάλων β̄

ἡθικῶν Εὐδημείων ἦ

πολιτικῶν ἦ

[ποιητικά]

περὶ ποιητικῆς β̄

[περὶ] ῥητορικῆς γ̄

[φυσικά]

φυσικῆς ἀκροάσεως ἦ

περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου δ̄

περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς β̄

μετεωρολογικῶν δ̄

περὶ ψυχῆς  $\bar{\gamma}$   
 περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν  $\bar{\alpha}$   
 περὶ μνήμης καὶ ὕπνου  $\bar{\alpha}$

περὶ ζώων  $\bar{\nu}$  ἀνατομῶν  $\bar{\xi}$   
 περὶ ζώων ποιότητων (?)  $\bar{\iota}$   
 [περὶ] ζώων μορίων  $\bar{\delta}$   
 περὶ ζώων γενέσεως  $\bar{\epsilon}$   
 περὶ [ζώων] πορείας  $\bar{\alpha}$   
 περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος  $\bar{\alpha}$   
 περὶ ζωῆς καὶ θανάτου  $\bar{\alpha}$

περὶ φυτῶν  $\bar{\beta}$

[θεολογικά]

περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικά  $\bar{\iota}\gamma$

### [ $\bar{B}$ ΤΠΟΜΝΗΜΑΤΙΚΑ·]

[ἀπορήματα  $\bar{\epsilon}$ ]

ἀπορήματα ὕλικά  $\bar{\alpha}$   
 ἀπορήματα φυσικά  $\bar{\delta}$

διαίρεσεις  $\bar{\kappa}\epsilon$

[διαίρεσεις  $\bar{\iota}\xi$ ]· μνημονεύει δὲ ἐν τούτοις τοῖς βιβλίοις τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς διαίρεσιν καὶ τὴν τῆς ἐπιθυμίας διαίρεσιν, καὶ τὰ περὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὰ περὶ τὸν ἔρωτα καὶ τὰ τῶν ἀγαθῶν εἶδη καί, ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν ἐστὶ διανοητικά, τὰ δὲ ἔντος, τὰ δὲ ἔκτος, μνημονεύει δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας καὶ μνημονεύει τὰ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη καὶ τὰ τῶν κινήσεων εἶδη καὶ τὰ τῶν λόγου δεκτικῶν εἶδη καὶ τὰ τῶν ὄντων εἶδη καί, εἰς τίνα διαιρεῖται.

διαίρεσεις Πλάτωνος  $\bar{\epsilon}$   
 ἐνθυμημάτων διαίρεσεις  $\bar{\gamma}$

ἐπιχειρήματα λ̄θ  
 ἐνστάσεις ῑγ  
 θέσεις λ̄δ

[θέσεις ἐπιχειρηματικά λ̄ε]  
 θέσεις ἐρωτικά δ  
 θέσεις φυσικά ᾱ  
 [θέσεις φιλικά β  
 θέσεις περὶ ψυχῆς ᾱ]  
 θέσεων ἀναγραφ[φῆ ᾱ]

ὄροι ῑς

[ὄροι ᾱ]  
 ὀριστ[ικ]ὰ δ  
 περὶ ὀρισμοῦ τοπικοῦ ᾱ  
 πρὸς ὄρους τοπικῶν γ̄  
 πρὸς ὄρους θέσεις β̄  
 [πρὸς ὄρους] ἐπιχειρήματα β̄  
 τέχνη ὀριστική — ἣ κέχρηται Θεόφραστος ἀναλυ-  
 τικοῖς προτέροις — ᾱ  
 πρὸς τοὺς ὀρ[ισμ]οὺς β̄

παραγγέλματα δ̄  
 προβλήματα ζ̄η

προβλημάτων προαγορευ[όμενα] γ̄  
 προβλήματα ἐγκύκλια δ̄  
 ※ ※ ※  
 ※  
 [προβλήματα κατὰ γένος ῑδ] (?)  
 προβλήματα κατὰ [τὸ σ]π[ορά]δη[ν ῑβ] (?)  
 [προβλήματα] ἱατρικά ε̄  
 [προβλήματα] περὶ διαίτης ᾱ  
 [προβλημάτων] γεωργικῶν ῑ· [ἐστὶ δὲ τῶν βιβλίων]  
 περὶ ὑγρῶν ᾱ, περὶ ξηρῶν ᾱ, περὶ τῶν κοινῶς  
 συμβαινόντων ᾱ, περὶ μετεώρων γ̄, περὶ ζῳῶν  
 γένεσεως β̄, περὶ τοῦ αὐτοῦ β̄.

προτάσεις λ̄γ

※ ※  
 προτάσεις ἄλλαι ζ̄  
 ※ ※

ὁπομνήματα  $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ 

ὁπομνήματα [περὶ . . . . .]  $\bar{\beta}$   
 ἄλλο περὶ τοῦ αὐτοῦ  $\bar{\alpha}$   
 ἄλλα περὶ ἐπιχειρημάτων  $\bar{\gamma}$   
 ἄλλα περὶ τῆς [μεθόδου  $\bar{\eta}$ ]  
 [ἄλλο περὶ τοῦ] πρὸς τι  $\bar{\alpha}$   
 ἄλλο περὶ χρόνου  $\bar{\alpha}$

## [TA METAΞT·]

βιβλία ὑπάρχοντα ἐν βιβλιοθήκῃ Ἀπελλικῶντος τὸν  
 ἀριθμὸν . . . . .

ὁπομνήματα [ἱστορικὰ  $\bar{\varsigma}$ ] (?)

πολιτεῖται πόλεων δυοῖν [δεοῦσαι  $\bar{\rho}\bar{\xi}$  . . . . .]

## [TA MERIKA·]

ἐπιστολαί, ἃς συνέλεξεν Ἀρτέμων ἐν βιβλίοις  $\bar{\eta}$   
 ἐπιστολαί ἄλλαι, ἃς εὔρεν Ἀνδρόνικος, ἐν  $\bar{\kappa}$  βιβλίοις

## [ANTIAEΓOMENA·]

— ἔστι δὲ καὶ ὁπομνηματικά τινα, ἃ ἀτεθοῦσι μὲν τινες, εὐρήσεις  
 δ' αὐτῶν τὰς τ' ἀρχὰς καὶ τὸν τῶν στίχων ἀριθμὸν ἐν πέμπτῳ Ἀν-  
 δρονίκου περὶ πίνακος τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων —

ἀπορήματα Ὀμηρικὰ ἐν τόμοις  $\bar{\iota}$

[ἀξιωματῶν ἱατρικῶν συναγωγὴ ἢ περὶ] ἱατρικῆς . . .

περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν  $\bar{\gamma}$

περὶ δικαίων  $\bar{\delta}$

περὶ διαφορᾶς  $\bar{\delta}$

περὶ εἰδῶν  $\bar{\delta}$

ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος [νόμων]  $\bar{\beta}$

ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας  $\bar{\epsilon}$

[Θαυμάσια ἀκούσ]ματα  $\bar{\iota}$

περὶ κινήσεων  $\bar{\eta}$

μηχα[νικὰ] προβλήματα  $\bar{\beta}$

περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους  $\bar{\beta}$

περὶ πνεύματος  $\bar{\gamma}$

προβλημάτων (περὶ τοῦ Νείλου  $\gamma$ , περὶ τοῦ φωλεύειν  $\bar{\alpha}$ )

τεχνῶν συναγωγὴ  $\bar{\alpha}$

περὶ φιλίας  $\bar{\gamma}$

## [ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ ΝΟΘΕΤΟΜΕΝΑ·]

※

※

※

## 2. Der Anonymus des Ishāq ibn Hunain.

Die Arbeit des Ptolemaios Chennos ist unter den griechischen Aristotelesbiographien, mit denen die Syrer und durch ihre Vermittlung die Araber bekannt wurden, zweifellos die bedeutendste, sie ist zugleich diejenige, deren Reste — durch so viele Hände sie auch gegangen sind — uns noch verhältnismäßig im besten Zustande vorliegen. Aber die im Orient verbreitetste war sie keineswegs. Um eigentlich volkstümlich zu werden, dazu war das, wie es scheint, leidlich gediegene Werkchen einer noch frühen Zeit zu echt griechisch, zu sehr durch den gelehrten Ballast controverser Meinungen, eines athenischen *ψήφισμα*, des Testamentes, des *πίναξ* der Schriften beschwert. So sehen wir denn bereits vor der Biographie des Ptolemaios und noch bis ins 13. Jahrhundert herab neben ihr eine andere den syrisch-arabischen Bildungskreis in seiner Kenntnis vom Leben des Stagiriten beherrschen und, während jene über den Bannkreis gelehrtegeschichtlicher Erudition und schulmäßiger Bildung an griechischer Wissenschaft nie hinausdringt, äußert diese einen Einfluss auf die allgemeine historische Litteratur und macht durch deren Vermittlung auch die Masse der rein orientalisches Gebildeten mit der Person des *φιλόσοφος* und den elementarsten Thatfachen seiner Lebensgeschichte bekannt. Aber eben als die in weiteren Kreisen verbreitete und in ihrer Verbreitung weniger an eine bestimmte gelehrte Überlieferung gebundene, entzieht sich diese zweite Form der syrischen Aristotelesbiographie in ungleich höherem Grade einer exakten Erforschung als die ptolemäische. Ungleich mehr als bei dieser verzweigt sich hier die Überlieferung und verflüchtigt sich vielfach schließlich zu kurzen beiläufigen Notizen von kaum mehr als einem Satze Umfang. Ungleich weniger klar als dort werden hier die Rinnsale, durch die der Inhalt des griechischen Originals sich bis in diese letzten kümmerlichen Ausläufer der Tradition verliert. Es liegt somit in der Natur der Sache, daß wir nicht hoffen dürfen, sei es von dem Texte der Urquelle, sei es von den Zusammenhängen der Überlieferungsgeschichte ein ähnlich genaues Bild zu gewinnen wie bei der Biographie des Ptolemaios.

Bleiben wir zunächst auf syrischem Boden stehen. Während der ptolemäische Pseudo-Ammonios nur in cod. Berol. Sachau 226 erhalten ist und nirgends in der syrischen Litteratur eine Berücksichtigung findet, kehrt das zweite anonym überlieferte *γένος* jener Handschrift, das mit Ptolemaios augenscheinlich nicht das Mindeste zu schaffen hat, in dem alten cod. Vat. Syr. 158 und dessen Tochterhandschriften cod. Paris. Syr. anc. fonds 161 und cod. Orient. Medic. Palat. 196 wieder, und, falls nicht geradezu es selbst, zeigt doch eine nächst verwandte Recension des Aristoteles-

lebens bei Bar-ʿEṣrōjō, *Chronic. Syr. ed.* Bedjan S. 33 Einfluss auf die allgemeine historische Litteratur der Syrer.

Treten wir auf arabisches Sprachgebiet über, so fanden wir eine von Ptolemaios unabhängige Quelle neben diesem schon an der Grenze des 9. und 10. Jahrhunderts durch Ishāq ibn Hunain benutzt und seine Auszüge aus derselben durch Vermittelung Ibn al-Chammārs bei Ibn al-Nadīm und weiterhin bei Ibn al-Qiftī, durch Vermittelung al-Sidjistānis bei Ibn Abī Uṣaibiʿa wirksam. Die nämliche Quelle sahen wir wieder neben Ibn al-Chammār durch al-Mubaššir ausgeschrieben, wobei es vorerst dahingestellt bleiben kann, ob dieser sie noch unmittelbar oder aus einer von dem *Taʾrich al-atibbāʾ* des Ishāq unabhängigen Mittelquelle kannte. In beiden Fällen ist, was diese zweite Quelle mehr bot als Ptolemaios, nicht allzu bedeutend. Sie erscheint diesem gegenüber durchaus als die inferiore. Wenn sich gleichwohl der Begründer der griechischen Philosophengeschichte bei den Arabern ihrem Einfluss nicht entzog, so weist das deutlich darauf hin, daß sie, als er sein *Taʾrich* verfaßte, die für die arabische Welt kanonische Aristotelesbiographie war, daß er nicht so sehr durch sie den Ptolemaios als vielmehr durch diesen die bisher ausschließlich von ihr beherrschten arabischen Vorstellungen vom Leben und Wirken des Aristoteles ergänzte.

Wir haben endlich bereits der kurzen Bemerkungen gedacht, die sich bei Ibn al-Athīr, al-Masʿūdī und Ibn Chaldūn über Aristoteles finden. Sie sind freilich dürftig genug, nichtsdestoweniger aber litterargeschichtlich lehrreich. Was alle drei Historiker übereinstimmend melden, ist, daß Aristoteles einer der ersten Gelehrten von Hellas, daß er der Lehrer des Alexandros, und daß er der Schüler Platons war. Die Art wie diese drei Züge ständig und mit fast wörtlichen Anklängen der Ausdrucksweise wiederkehren, weist aber deutlich darauf hin, daß die drei Zeugen mindestens im letzten Grunde aus der gleichen Quelle schöpften. Nehmen wir die Angaben hinzu, die al-Masʿūdī und Ibn Chaldūn mehr bieten als das ärmste Glied der Gruppe — Name des Vaters, Makedonien als Heimat, Athen als Wohnsitz des Philosophen, der Name *περιπατητικοί* und sein *αίτιον* —, so ist klar, daß die gemeinsame Quelle keine andere war als ein summarisches arabisches *γένος* des Stagiriten, dessen Inhalt uns höchst wahrscheinlich vollständig und im Zusammenhange vor Augen träte, wäre uns der Aristoteles betreffende Abschnitt des *Kitāb funūn al-maʿārif wamā djarā fil-duhūr al-sawālif* (Buch der Kategorien der Kenntnisse und dessen, was sich in den vergangenen Zeitaltern begab) zugänglich, das nach dem Selbstzeugnis al-Masʿūdīs *Kitāb al-tanbīh wal-īsrāf* ed. de Goeje S. 115 und 121 von allen seinen Werken am eingehendsten die Geschichte der griechischen

Wissenschaft behandelt zu haben scheint. Für dieses vermutliche Hauptzeugnis entschädigen — allerdings nur einigermaßen — die jene drei Historiker ergänzenden Nachrichten bei al-Šahrastānī und nach Šā'id. Daß die biographischen Angaben über Aristoteles bei al-Šahrastānī nicht auf gelehrten geschichtlicher, sondern auf allgemein historischer Überlieferung beruhen, ist schon in anderem Zusammenhange hervorgehoben worden. In hohem Grade charakteristisch hierfür ist das Auftauchen des chronographischen Ansatzes

ولد في أول سنة من ملك اردشير بن دارا d. h. „er wurde geboren im ersten Jahre der Regierung des Artaxerxes, Sohnes des Dareios“ mitten in seinem kärglichen Excerpt. Aber auch Šā'id steht in den Resten des biographischen Teiles seines Aristotelesartikels der älteren gelehrten geschichtlichen Litteratur so ferne, wie in seinem ganzen Werke, das, wie es diese an Höhe des kulturgeschichtlichen Standpunktes und treffender Würdigung des Wesentlichen übertraf, an biographischem und bibliographischem Detail — wohl absichtlich — weit hinter ihr zurückblieb. Wir werden also auch hier kaum eine andere als eine allgemeinhistorische Quelle anzunehmen haben. Daß Šā'id auch die uns als ptolemäisch bekannte Geschichte, Aristoteles sei von Platon als  $\acute{o} \nu\theta\acute{\varsigma}$  bezeichnet worden, mit erzählt hat, ist natürlich ganz bedeutungslos. Denn das Anekdotchen, in dem diese Bezeichnung eine Rolle spielt, ist ja gewiß nicht eine Specialität des Ptolemaios, ebensowenig als es, wie Lippert S. 29 ff. glauben machen will, erst spezifisch neuplatonisch ist. Daß aber die von Šā'id und al-Šahrastānī benützten Historiker aus der nämlichen Quelle schöpften wie die übrigen, die ein wenig bei der Gestalt des Aristoteles verweilten, wird man, ohne dem Vorwurf der Willkür zu verfallen, wohl annehmen dürfen, da auch die leiseste Spur eines Widerspruches zwischen den verschiedenen Nachrichten fehlt.

Wir stehen somit fürs Erste vor drei nichtptolemäischen Quellschriften über Aristoteles, dem handschriftlichen syrischen  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  eines Anonymus mit der nahe verwandten Nachricht Bar-Ebrōjōs, einem ausführlicheren arabischen  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , dessen Reste bei al-Mubaššir und den von Ishāq ibn Hunain abhängigen Quellen vorliegen, und dem kürzeren arabischen  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , das die arabischen Historiker benützten. Es fragt sich: sind diese drei Formen orientalischer Biographie von einander unabhängig, oder sind sie verschiedene Zweige einer auf eine einzige griechische Quelle zurückgehenden Überlieferung? — Im letzteren Sinne würden wir uns zu entscheiden haben, wenn wir bei näherem Zusehen auf bestimmte charakteristische Eigentümlichkeiten stoßen sollten, durch die unsere drei Überlieferungstypen zu einer einheitlichen und unauflöslichen Gruppe zusammengeschlossen würden. In der That sind nun derartige charakteristische Übereinstimmungen kaum zu verkennen.

Vergleichen wir das syrische *γένος* mit der historiographischen Überlieferung in arabischer Sprache. Hier wie dort wird der Vater des Philosophen, im Gegensatz zu Ptolemaios nicht auch seine Mutter, und Makedonien als seine Heimat genannt, der angeblichen Abstammung von Asklepios geschieht keine Erwähnung, das Alter des jungen Aristoteles beim Eintritt in die Schule Platons wird auf 17 Jahre angegeben, und in übereinstimmender Weise wird der Name der aristotelischen Schule mitgeteilt und erklärt, wobei die Ersetzung des dem Araber unverständlichen *Λυκεῖον* durch die populäre Vorstellung eines Schatten vor der glühenden Sonne bietenden **وای**, d. h. „Säulenganges“, wie sie bei Ibn Chaldūn vorliegt, nicht überraschen dürfte. Wenn nur al-Šahrastānī die Dauer des Schülerverhältnisses zu Platon genau bezeichnet, so liegt darin wenigstens kein Gegensatz gegenüber dem Syrer, dessen flüchtige Skizze diesen Punkt übergeht. Freilich könnte man behaupten, auch alle jene Übereinstimmungen ergäben schliesslich nicht mehr als das Fehlen eines Widerspruches, noch nicht eine unbestreitbare Verwandtschaft des syrischen *γένος* und der Quelle der arabischen Historiker. Aber an einem Zuge fehlt es doch nicht, der in so hohem Grade charakteristisch ist, daß wir ihn unbedenklich als Beweis für eine solche betrachten dürfen. Der weise Lehrer Aristoteles und der große König Alexandros sind der orientalischen Phantasie zwei untrennbare Gestalten. Als der Lehrer des sagenberühmten Dhūl-qarnain ist der Stagirite vom Gestade des Mittelmeers bis in die Steppen Turkestans und in die Grenzgebirge Indiens hinein vielen Tausenden vertraut, die vom Inhalt seiner Philosophie oder dem Umfang seiner litterarischen Thätigkeit nie ein Wort gehört haben. Als sein väterlicher Freund und Berater nimmt er Teil an dem Zauber, den die Gestalt des frühe hingerafftten Weltbezwinners auf die Völker des Ostens ausübt seit den Tagen, da ein hellenistischer Jude den Gesamteindruck dieser Gestalt in den Worten zusammenfasste: *ἡσυχασεν ἢ γῇ ἐνώπιον αὐτοῦ*<sup>1)</sup>. Man sollte glauben, der Aufenthalt des Aristoteles am makedonischen Königshofe müßte in jeder orientalischen Biographie den eigentlichen Mittelpunkt bilden, und gerade diesen Aufenthalt erwähnt das syrische *γένος* nicht nur nicht, es läßt für denselben gar keine Zeit im Leben des Philosophen, der unmittelbar nach dem Tode Platons seine Lehrthätigkeit in Athen beginnt. Die merkwürdige Thatsache wird erst durch eine Vergleichung der Historikerquelle begreiflich. Hier kam, wie wir aus al-Šahrastānī

1) *Μακροβύλων* α cap. I 3. — Ein vorzügliches Gesamtbild von der Popularität der Gestalt des großen Makedonen und seiner Geschichte im späteren Orient giebt die kurze Zusammenstellung von Budge in der Introduction zu *The life and exploits of Alexander the Great* u. s. w. I S. XX—XXIV.



sehen, der Prinz zum Philosophen, nicht dieser zu jenem. Das syrische *γένος* erwähnt und kennt den Aufenthalt des Aristoteles nicht, weil die ausführlichere Quelle, aus der es ein Excerpt darstellt, gleich der Historikerquelle den Unterricht des Alexandros nach Athen ins Lykeion verlegte. Diese von aller anderen Überlieferung abweichende Auffassung ist denn aber doch so charakteristisch, als nur etwas sein kann.

Nicht minder klar ist auf der anderen Seite ein naher Zusammenhang zwischen dem syrischen und dem zuerst von Ish'āq ibn Hunain benützten arabischen *γένος*. Freilich die spärlichen auf Ish'āq zurückgehenden Reste gestatten zunächst überhaupt keinen Vergleich. Aber um so lehrreicher ist ein solcher mit al-Mubaššir. Nächst der Nichtkenntnis einer Thätigkeit des Philosophen am makedonischen Königshofe ist wohl für das syrische *γένος* am bezeichnendsten die Thatsache, daß es die Entfernung des Aristoteles von Athen, um dem Tode des Sokrates zu entgehen, noch in die Lebenszeit Platons verlegt und die letzte Reise des Philosophen, wie, nach Justinos Martyr, *cohortatio ad Graecos* 36, Prokopios, *de bello Gothico* VI 6 und Gregorios von Nazianz *contra Iulianum* I 72 zu schliessen, thatsächlich auch eine griechische Quelle, mit dem Wunsche Ebbe und Flut zu studieren, motiviert. Ursprünglich ist natürlich nur der zweite Zug. Der erste verdankt seine Entstehung einer echt syrischen Confusion. Irgendwoher hörte der Verfasser unseres kleinen *γένος* etwas von einem Fortgehen des Aristoteles aus Athen, das in der Furcht vor dem Tode des Sokrates seinen Grund hatte. Die letzte Entfernung von dem Schulorte fand er in seiner Hauptquelle anders begründet, und so legte er die Furcht vor dem Tode des Sokrates und die an sie anschließende Reise in die Zeit dieses Todes selbst. Dunkle Kunden von einem Schülerverhältnis des Aristoteles zu Sokrates, wie es griechische *γένη* und die *translatio latina* behaupten, und von der durch Diogenes Laërtios II 10, 106 bekannten Erzählung des Hermodoros, die Sokratiker hätten nach dem Tode des Meisters Athen verlassen *δείσαντες τὴν ἀμύνην τῶν τυράννων*, werden dabei mit im Spiele gewesen sein. Die chronologische Widersinnigkeit seiner Darstellung war dem biederer Syrer natürlich unbekannt. Wir können mithin auch nur den zweiten Zug unter Umständen anderswo wiederzufinden erwarten. Ihm begegnen wir aber in der That unter den nicht von Ptolemaios abhängigen Stücken al-Mubašširs. Aber noch ein zweites dieser Stücke kehrt und zwar geradezu wörtlich gleichlautend bei dem Syrer wieder. Das ist die Aufzählung der bedeutendsten Schüler des Aristoteles, der selbstverständlich die zwei erst später auch hierher versetzten Amanuenses des Theophrastos, Herminos und Aischylos, von Hause aus fremd sind.

Doch sogar von dem der Historikerquelle mit dem syrischen *γένος* gemeinsamen Charakterzug finden wir eine Spur bei al-Mubaššir und von ihm denn auch in den von Ishāq abhängigen Quellen, Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Usaibi'a. Diese beiden bemerken im Anfange des nichtptolemäischen Anhangs von dem Philosophen: *صار الى أثينا* d. h. „er ging nach Athen“. Beide berichten hieran anschliessend von der Schulgründung im Lykeion, aber nur Ibn Abī Usaibi'a bezeichnet die neue Unterrichtsstätte als *الذي ذكرناه* d. h. „die oben erwähnte“. Al-Mubaššir vollends weifs an der entsprechenden Stelle nur von der Schulgründung, nicht ein Wort von der Rückkehr nach Athen. Diese Differenzen zeigen deutlich, dafs hier in der Notiz von der Rückkehr nicht ein Zug der Urquelle, sondern ein harmonisierender Zusatz Ishāqs zu derselben vorlag. Die bei Ishāq ibn Hunain und al-Mubaššir benutzte nichtptolemäische Biographie erwähnte bei der Lösung des Verhältnisses zwischen Aristoteles und seinem königlichen Schüler die Rückkehr des Ersteren von Pella nicht, hatte also auch seine Abreise nach Pella nicht erwähnt. Sie berichtete ausdrücklich von dem Unterricht, den der grofse König bei dem Philosophen genofs, sagte aber nicht mit dünnen Worten, dafs er ihn in der Heimat genofs, weil sich das für sie von selbst verstand. Genau dies mufs nun aber auch für die griechische Urquelle der historiographischen Überlieferung und des syrischen *γένος* angenommen werden. Denn nur bei dieser Annahme wird es begreiflich, wie — auf syrischem Boden natürlich erst — die unhistorische Vorstellung von einem Unterricht, den Alexandros im Lykeion genossen hätte, sich bilden konnte. Erst mufste der Unterricht in Pella vergessen sein, bevor derjenige in Athen erfunden wurde.

Unverkennbar bilden so unsere drei Quellen eine einheitliche Gruppe, deren einzelne Glieder erst durch einander und in Verbindung mit einander voll verständlich werden. Sie sind lediglich verschiedene Vermittler einer einzigen syrisch übersetzten griechischen Biographie. Die noch zu beantwortende Frage lautet: In welcher Beziehung stehen im einzelnen die erhaltenen Niederschläge derselben zu dieser Biographie und zu einander?

Die Beantwortung ergibt sich sehr einfach bezüglich des syrischen *γένος* und der historiographischen Überlieferung. Dafs das anonyme *γένος* nicht wie dasjenige des Pseudo-Ammonios getreue Übersetzung eines griechischen, sondern ein Excerpt aus einem schon vorhandenen syrischen Texte ist, springt in die Augen. In der Vorstellung vom Unterricht des Alexandros im Lykeion und in der Vermengung der *γραφη ἀσεβείας* des Jahres 323 mit dem Ende des Sokrates im Jahre 399 haben wir zweifellos nicht mehr griechische

Entstellungen der Überlieferung bei dem Anonymus kennen gelernt. Ja nicht einmal seine syrische Vorlage kann unmittelbar aus dem Griechischen geflossen sein. Enthielt doch bereits sie wenigstens die erste dieser beiden Entstellungen, wie die historiographische Überlieferung darthut, deren Quelle jene Entstellung mit dem Syrer teilt, ohne, da sie die von diesem nicht gemachte Angabe über die Dauer des Schülerverhältnisses bot, von ihm selbst abhängig sein zu können. Eine und dieselbe Überarbeitung der syrischen Übersetzung des griechischen Originals hat einerseits ein Syrer für das erhaltene syrische, andererseits ein Araber für das arabische *γένος* benützt, aus dem die arabischen Historiker schöpften. Unter den von dem Letzteren abhängigen Zeugen schloß sich dann augenscheinlich wieder die beiden mittelbaren, Šā'id und al-Šahrastānī, zu einer engeren kleinen Gruppe zusammen. Die von ihnen ausgeschriebene historische Quelle bot mehr als die erhaltenen. Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit in ihr etwa das *Kitāb funūn al-ma'ārif* u. s. w. al-Mas'ūdīs vermuten können.

Etwas verwickelter gestaltet sich die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Ishāq ibn Hunain und al-Mubaššir. Von den auf Ptolemaios zurückgehenden Stücken hat Lippert in der Aristotelesbiographie al-Mubašširs eine Reihe solcher unterschieden, in denen er neuplatonische Geistesrichtung als herrschend erkennt. Das größte und wichtigste dieser Stücke, jetzt mit einigen ptolemäischen Flickern durchsetzt, giebt die Geschichte des Philosophen von seinem achten Lebensjahre bis zur Gründung einer selbständigen Schule im Lykeion. Wir müssen uns zunächst die Frage vorlegen, ob auch dieses Stück der schon von Ishāq benützten Quelle entstammt oder nicht, mit anderen Worten, ob bei al-Mubaššir Reste von nur zwei oder Reste von drei ursprünglich selbständigen Aristotelesbiographen vorliegen. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir zusehen, wie sich in jenem Stücke al-Mubašširs, und wie sich in dem mit der Vorlage Ishāqs auf das nämliche griechische Original zurückgehenden syrischen *γένος* die Trennung des Stagiriten von der platonischen Schule vollzieht. Für den Syrer ist die Bekanntschaft mit Speusippos charakteristisch, den Xenokrates kennt er nicht. Al-Mubaššir vertritt ganz die neuplatonische Auffassung, die, den Speusippos völlig vergessend, unmittelbar den Xenokrates und Aristoteles als ebenbürtige Nachfolger an Platon anschloß. Bei dem Syrer teilt sich Aristoteles zuerst in die Leitung der platonischen Schule mit Speusippos, um bald genug völlig aus ihrem Verbande auszutreten, und eine neue Schule, diejenige der *Περικυρητικοί* zu gründen. Bei al-Mubaššir findet ein wirklicher Austritt aus der alten Schule überhaupt nicht statt; wieder in echt neuplatonischer Weise erscheinen Lykeion und Aka-

demeia als bloße Äste desselben Stammes, als zwei gleichmäßig platonische Schulen, dort setzt Aristoteles, hier Xenokrates die Tradition des einen Meisters fort; der Name *περιπατητικοί* aber ist ein schon auf Lehren Platons beruhendes Erbteil beider Schulen. Schärfere Gegensätze sind beinahe nicht denkbar: auf der einen Seite wesentlich Geschichte, auf der anderen späte Tendenzdichtung. Haben wir somit zwei nichtptolemäische Biographien neben der ihm durch Ibn al-Chammār vermittelten Biographie des Ptolemaios als Quellen al-Mubašširs zu unterscheiden, so erwächst die weitere Aufgabe, eine reinliche Grenzscheidung zwischen den Resten beider vorzunehmen. Sie ist keine schwierige. Mit zu dem großen neuplatonisierenden Stück gehört nach seiner ganzen Richtung der an die Schriftenübersicht sich anschließende Abschnitt über einen von Platon gegen die Schriftstellerei seines Schülers geäußerten Tadel und die Antwort des Letzteren, gehört dann natürlich auch, was etwa in der äußeren und inneren Charakteristik des Philosophen, die unmittelbar auf diesen Abschnitt folgt, an ursprünglich griechischem Gute steckt. Auf der anderen Seite hatten wir dem Anonymus Ishāqs um ihres Wiederkehrens im syrischen *γένος* willen bereits stillschweigend die von der ptolemäischen abweichende Angabe über die Entfernung von Athen im Jahre 323 und die Angabe über die Schüler des Philosophen zu vindicieren. Daß auch die auf die letztere folgende Bemerkung über die Nachfolge des Theophrastos in der Schulleitung ihm angehört, wird damit von vornherein wahrscheinlich. Gesichert wird es durch eine übereinstimmende nichtptolemäische Notiz bei Ibn al-Nadīm.

Wir haben zunächst den Anonymus Ishāqs bei al-Mubaššir von einer zweiten nichtptolemäischen Quelle zu unterscheiden gelernt. Wir fragen nun, ob auch al-Mubaššir selbst diese beiden Quellen getrennt vorlagen, ob er gleich Ishāq die ihm mit diesem gemeinsamen Stücke einer nichtptolemäischen Biographie unmittelbar aus einer arabischen Übersetzung des syrischen Textes genommen hat, oder ob sie ihm mit denjenigen der neuplatonischen Biographie zusammen durch eine arabische Mittelquelle geboten wurden. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir das Letztere anzunehmen haben. Schon a priori ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, daß die syrisch-arabische Übersetzung, die Ishāq an der Wende des 9. zum 10. Jahrhundert in Bagdād ausschrieb, noch nach der Mitte des 11. dem Alexandriner al-Mubaššir zugänglich gewesen sein sollte. Vergleichen wir dann die Reste des Anonymus bei al-Mubaššir mit den auf Ishāq zurückgehenden bei Ibn Abi Usaibi'a, so erscheinen die ersteren mit der Fülle und Gesprächigkeit ihrer Ausdrucksweise, ihrem echt semitischen Parallelismus von Sätzen und Satzgliedern, den abergläubischen Vorstellungen, die gelegentlich

einmal durchbrechen<sup>1)</sup>, weitaus als die in höherem Grade orientalierten. Hätte aber al-Mubaššir den Anonymus unmittelbar benutzt, so müßten sie viel eher in höherem Grade das griechische Colorit bewahrt haben als die durch Ishāq ibn Hunain und al-Sidjistānī vermittelten bei Ibn Abī Usaibī'a. Schließlich ist es doch auch sehr bezeichnend, daß al-Mubaššir von denjenigen Zügen des Anonymus, die der neuplatonischen Biographie widersprechen, nichts erhalten hat. Man wende nicht ein, er selbst könne ja diese Züge beseitigt haben, ihr Fehlen sei also für eine beide nichtptolemäische Biographien verschmelzende Mittelquelle kaum beweisend. Mag immerhin zugegeben werden, die Speusipposgeschichte der einen Quelle könnte durch al-Mubaššir selbst der Xenokratesgeschichte der anderen geopfert sein, ein anderer Zug vorsichtiger Harmonisierung ist zu fein für einen Compiler, der keinen Anstoß daran nahm, erst den Tod des Aristoteles zu erzählen und den Leser dann plötzlich wieder zu dem Höhepunkt seines Lebens zurückzusetzen: Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Usaibī'a bezeichnen übereinstimmend, wo sie die Gründung der aristotelischen Schule im Lykeion nach dem Anonymus erzählen, diese Schule als diejenige der *فلاسفة المشائين* d. h. der *περιπατητικοί*, und die entsprechenden Äußerungen Ibn Chaldūns und des syrischen *γένος* lassen keinen Zweifel darüber, daß sie hiermit einen echten Zug des Anonymus, nicht einen redaktionellen Zusatz Ishāqs wiedergeben. Gerade dieser Zug fehlt nun aber bei al-Mubaššir, und in der That mußte er schlechterdings fallen, sollte zwischen dem Anonymus Ishāqs und der neuplatonischen Biographie eine vollständige Harmonie hergestellt werden, denn der letzteren sind die *περιπατητικοί* eben nicht die Anhänger des Aristoteles im Lykeion, sondern gleichmäßig die Mitglieder der beiden angeblich platonischen Schulen<sup>2)</sup>. Nichts Anderes stand hier auf dem Spiele als die Fundamentalüberzeugung des neuplatonisch-orientalischen Synkretismus, daß Platonismus und Aristotelismus nur zweierlei Ausdrucksweisen der einen und ewigen philosophischen Wahrheit seien. Jeder erkennt das heute, und auch in den besten

1) Daß die Stagiriten gehofft hätten, die Nähe des — längst verwesenen — Leichnams ihres großen Mitbürgers könne und werde ihre Geisteskräfte schärfen, hat sich natürlich ein Grieche nie beifallen lassen. Das ist Wiederhall christlicher Reliquienverehrung und der muhammadanischen Devotion vor den Mašāhid, den Todes- oder Begräbnisstätten der für die Lehre des Propheten oder das Recht der Familie 'Alis gefallenen Blutzeugen.

2) Daß an einer anderen Stelle (S. 129. Lippert, *Studien* 14) die neuplatonische Biographie selbst das Lykeion als Lehrstätte der *περιπατητικοί* bezeichnet, widerspricht dieser Auffassung keineswegs. Da unmittelbar nachher das *αίτιον* des Namens als eines auf beide platonische Schulen zutreffenden erzählt wird, ist hier jedes Mißverständnis ausgeschlossen, als sei das Lykeion in anderer Weise oder in höherem Grade die Lehrstätte der *περιπατητικοί* als die Akademie.

Zeiten syrisch-arabischer Philosophie, als ein al-Fārābī das platonische und das aristotelische System eingehend verglich, um ihre Harmonie nachzuweisen, werden es die Einsichtigsten erkannt haben. Ob aber al-Mubaššīr noch der Mann war, um es zu erkennen, ist doch mehr als fraglich.

Welches kann nun die Mittelquelle gewesen sein, die ihm die beiden nichtptolemäischen Biographien zu einer einheitlichen Lebensbeschreibung des Philosophen verschmolzen darbot? — Zweifellos war sie es, der er auch die Charakteristik entnahm, mit welcher er seinen Artikel abschließt. Diese ist aber nicht zu trennen von einer ganzen Reihe ähnlicher, die, gleich ihr vorzüglich die äußere Erscheinung der alten Weisen schildernd, durch sein ganzes Werk verstreut sind<sup>1)</sup>. Die gesuchte Mittelquelle war also eine umfassende Geschichte von Philosophen und Ärzten, die al-Mubaššīr bei seiner Compilation als eine der hauptsächlichsten Grundlagen immer wieder heranzog, also jedenfalls ein Werk, das denjenigen des al-Sidjistānī, Ibn Djuldjul, Sā'id an Bedeutung nicht nachstand. Aber jene vorwiegend auf Gestalt und Lebenshaltung der einzelnen Gelehrten gehenden Charakterschilderungen sind auch eine Specialität al-Mubaššīrs. Von allen uns bekannten Darstellungen der Gelehrtengeschichte basiert nur die seinige auf dem Werke, das sie enthielt. Insbesondere sind sie der mit Ishāq ibn Ḥunain zusammenhängenden Tradition von Hause aus ganz fremd und nur aus der Arbeit al-Mubaššīrs in diejenigen Ibn Abī Uṣaibi'a's und Ibn al-Qiftī's gekommen. Jene Mittelquelle ist mithin auch ein trotz seiner Bedeutung frühe vergessenes, durch das Ta'rich al-aṭibbā' des Ishāq und die zu einem guten Teil wesentlich von diesem abhängigen Gelehrtengeschichten aus dem Ende des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verdrängtes Werk. Sie ist

---

1) Aulser von Aristoteles giebt er nämlich eine solche Charakteristik von Asklepios, Hippokrates, Sokrates, Platon, Ptolemaios und Galenos. Vgl. *Bocados d'oro* in Knusts *Mitteilungen aus dem Eskurial* S. 128. 164. 204. 316. 353 und Ibn Abī Uṣaibi'a I S. 16. 28. 47. 50. 87. Nicht hierher gehören die Personalbeschreibung Alexandros' d. Gr. (im arabischen Texte Meißners *Z. D. M. G.* Bd. XLIX S. 604, Übersetzung ebenda S. 620. Vgl. *Bocados d'oro* a. a. O. 307, samt dem lateinischen, englischen und französischen Texte im Anhang S. 476 f.), die wörtlich aus Pseudo-Kallisthenes I 13 stammt, von wo sie auch in die syrische und äthiopische Version des Alexandrosromanes übergang, und die Personalbeschreibung des problematischen *ماهان رجيس* (*Medagris* der *Bocados d'oro*. Mercurius? — Vgl. Steinschneider, *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* Bd. XII S. 364), die nicht wie die übrigen mit biographischen Angaben verbunden ist und wahrscheinlich auf dem Titelbilde eines schon von Ḥunain (bei Löwenthal S. 158—164) berücksichtigten, durch al-Mubaššīr aber unabhängig von ihm benützten *كتاب ماهان رجيس*, einer hermetischen Schrift orientalischer Mache beruht. — Vgl. Ḥunain a. a. O. S. 51 (im Anfange von Cap. III).

endlich ein Werk, dessen Verfasser wir schon eben als einen beim Harmonisieren verschiedener Berichte sehr vorsichtigen Schriftsteller und als durchgebildeten Vertreter der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie kennen lernten. Alle diese Merkmale passen kaum auf ein anderes Buch als das durch Ibn Abī Uṣaibi'a I 316 bezeugte *Kitāb sirat al-hukamā'* (Buch des Lebens der Weisen) des Abū Bakr Muhammad ibn Zakarijā al-Rāzī († 923 oder 932), dessen Titel Hadji Chalfa *ed.* Flügel III 640 in *Kitāb sirat al-chulafā'* verdorben hat. Der große Arzt war ja kaum minder Philosoph, wie eine ganze Reihe kleinerer Schriften zur Logik, Physik und Metaphysik lehren, deren Titel, von Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī aufgeführt, teilweise auf einen verhältnismäßig hohen Standpunkt und ein vielseitiges wissenschaftliches Interesse ihres Verfassers hinweisen<sup>1)</sup>. Speziell mit der Welt neuplatonischen Denkens vertraut zeigte er sich in seinen Arbeiten über Proklos, Porphyrios, Anebo und den Commentar des Plutarchos zum platonischen Timaios<sup>2)</sup>. Dafs ihm philosophiegeschichtliche Studien nicht ferne lagen, beweist eine doxographische Schrift über Astrologie<sup>3)</sup>,

1) Wir hören von einer Synopsis der aristotelischen Physik und einer solchen der aristotelischen Logik, mit *Ἀναλυτικὰ πρότερα* I cap. 7 abbrechend, von einem Werke über den Stoff der *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* in 2 Bb., aber — um minder Wichtiges zu übergehen — auch von einem *كتاب في العلم الالهى*

*علي رأى افلاطون* d. h. einem Buche der Theologie im Sinne Platons, mehreren Schriften zur Psychologie und vor allem von einer stattlichen Zahl metaphysischer und physikalischer Specialschriften zum Teile in Form von Streitschriften namentlich gegen 'Alī ibn Šahīd al-Balchī. In erster Linie sind es hier die großen Probleme der Materie, der Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt, der Weisheit des Schöpfers, die den großen Arzt in mehreren Arbeiten beschäftigen. Daneben erscheinen einzelne konkrete Fragen der Astronomie, Kosmophysik, Mineralogie, wie solche der rationalen Theologie (*كلام*) als Gegenstände seines Studiums und seiner Schriftstellerei. Das Nähere wäre nur durch umständliche Detailuntersuchung festzulegen, da bei Ibn Abī Uṣaibi'a und Ibn al-Qiftī mehrfach Doubletten vorzuliegen, d. h. verschiedene *τίτλοι* verschmolzen zu sein scheinen, Ibn al-Nadīm aber einen von al-Rāzī selbst verfaßten Katalog seiner Werke nur unvollständig benützen konnte, wie seine Schlussworte *Fihrist* I 306 *فهرست الرازی* d. h. „zu Ende ist, was sich vom Kataloge al-Rāzīs finden liefs“ andeuten. Schlechterdings erforderlich wäre die Heranziehung des entsprechenden Kataloges von al-Bīrūnī in *cod. Lugd. Batav.* Golius 133 S. 33 ff. und der Angaben al-Rāzīs selbst in *كتاب السيرة الفلسفية* (= *كتاب في سيرته*) *cod. Mus. Brit. Arab.* 426, über die Steinschneider, *Beihefte* V S. 30 zu vergleichen ist.

2) Vgl. die arabischen Titel *كتاب في الشكوك التي على بركلس*, *كتاب في انجاب الى فرغوريوس في شرح مذاهب ارسطاليس في العلم الالهى*. *Fihrist* I 300 f., bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 317. 319 und Ibn al-Qiftī.

3) *مقالة في مقدار ما يمكن ان يستدرك في احكام النجوم على رأى* 8\*

und geschichtlichen Inhaltes war denn auch zweifellos das Buch über das Leben der Weisen, das von jener Anführung bei Ibn Abi Uṣaibi'a abgesehen völlig verschollen ist<sup>1)</sup>.

Nur mit einem Worte ist hier endlich auch Bar-'Eḫrōjōs nochmals zu gedenken. Er weiß, wie es scheint, nichts von einer vorübergehenden gemeinsamen Schulleitung des Speusippos und Aristoteles. Aber bei der Kürze seiner auf den Anonymus Ishāqs zurückgehenden Notiz und bei der Ungewißheit, durch die Hände wie vieler älterer Historiker sie erst gegangen ist, genügt dieser Umstand kaum, um für sie allein die Annahme einer von dem erhaltenen syrischen γένος verschiedenen Quelle zu rechtfertigen. Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich also wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in folgendem Stemma zusammenfassen:

الفلاسفة الطبيعيين ومن لم يقل منهم ان الكواكب احياء (Tractatus de eo quod assequi potest ex astrologia secundum placita philosophorum naturalistarum et eorum, qui astra viva esse negant bei Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte* S. 47). *Fihrist* I S. 302. Ibn Abi Uṣaibi'a I 319. Eine noch umfassendere doxographische Arbeit — etwa nach Qustā ibn Lūqās Übersetzung des Pseudo-

Plutarchos? — war vielleicht كتاب الاراء الطبيعية d. h. „Buch der physischen Meinungen“. *Fihrist* I 301. Ibn Abi Uṣaibi'a I 320.

1) Wofern nicht etwa mit dem „Leben der Weisen“ das كتاب في الكواكب d. h. „Buch über die sieben Sterne in der Weisheit“ identisch ist, das ebenfalls Ibn Abi Uṣaibi'a I 319 erwähnt. Auffällig ist es mindestens, daß es gerade sieben griechische Weise sind, bei denen eine mit Personalbeschreibung verbundene Biographie von al-Mubaššir zu al-Rāzī weist.

Anonymus Syrus  
(vgl. Syrische Texte 2 f.).

Ferner andere παράξεις. — Aristoteles war der Sohn des Arztes Nikomachos, ein Stageirite von Geschlecht. Diese Stadt (Stageira) ist aber ein Ort des Landes Makedonien. Im Alter von 17 Jahren wurde er Schüler bei Platon, dem Philosophen, und, während er von ihm die Philosophie lernte, beschäftigte er sich in hervorragendem Maße mit ihm. Da er sich aber vor dem Tode des Sokrates fürchtete, wanderte er von Athen aus und wohnte am Hellespontos. Als aber Platon

Al-Mubaššir. — Al-Šahrastānī  
(vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).

Al-Šahrastānī ed. *Bulāq* II 23 (Haarbrücker II 159): Ansicht des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos, aus Stageira. Das ist der berühmte Chef, der erste Lehrer, der absolute Weise bei ihnen. Er wurde geboren im ersten Jahre der Regierung des Artaxerxes, Sohnes des Dareios. Als er ein Alter von 17 Jahren erreicht hatte, übergab ihn sein Vater dem Platon, und er blieb bei diesem rund 20 Jahre.



Griechischer Anonymus.

Syrische Übersetzung.

Arabische Übersetzung.

Syrisches γένος.

Arabisches γένος.

Ishāq ibn Hunain.

al-Rāzi.

Bar-'Eβrōjō.

al-Mas'ūdī.

Ibn al-Chammār.

al-Sidjistānī.

Ibn al-Nadīm.

Sā'id.

al-Sanādīqī.

al-Mubaššir.

al-Šahrastānī.

Ibn al-Qiftī.

Ibn Abī Uṣaibi'a.

Ibn al-Athīr.

Hebräischer Auszug.

Ibn Chaldūn.

An diese schematische Darstellung der Überlieferungsgeschichte schliesse ich unmittelbar die Übersetzung der erhaltenen Reste und Nachklänge der anonymen Biographie an.

Ibn Abī Uṣaibi'a. —  
Bar-'Eβrōjō.

Ibn al-Nadīm.—Sā'id  
vgl. *Fihrist*, ed. Flügel  
S. 246 ff.).

Die Historiker.

Al Gazzālī, *Ethik*  
(in der hebräischen Über-  
setzung des Abraham  
Chisdai) ed. Gol-  
denthall 2: *Es sagt*  
Sā'id: „Aristo d. i. Ari-  
stoteles, der Sohn des  
Sehers Nikomachos, der  
von der Sekte des Grie-  
chen Pythagoras war.  
Er war der Lehrer des  
Makedonen Alexandros,  
und er war ein Schüler  
Platons und hörte dessen

Ibn al-Athīr ed.  
*Bulāq* I 101: Aristo-  
teles war einer der aus-  
gezeichnetsten und ar-  
beitsamsten Weisen,  
und Alexandros pflegte  
seine Meinung einzu-  
holen, und er hatte die  
Weisheit von Platon  
empfangen. — Al-  
Mas'ūdī *Kitāb murūdī*  
al *dhahab* ed. Mey-  
nard-Courteille II  
250: Sein Lehrer war

## Anonymus Syrus.

Al-Mubaššir. — Al-Šahrastānī.

gestorben war, übernahm Speusippos, weil er sein Neffe war, die Schule Platons, und er schickte, den Aristoteles kommen zu lassen, damit er sich an die Spitze der Schule Platons stelle. Nachdem er aber einige Zeit an der Spitze gestanden hatte, sonderte er sich zuletzt im Lykeion ab und, nachdem er dort seine Schule begründet hatte und als Haupt einer anderen Sekte aufgetreten war,

Ibn Abi Uṣaibī'a. —  
Bar-'Eḡrōjō.

Bar-'Eḡrōjō *Chronic.*  
*Syr. ed.* Bedjan S. 33:  
Platon aber starb im  
Alter von 82 Jahren,  
und es folgte ihm nach  
sein Neffe Speusippos  
und mit nichten Aristoteles,  
da er, obgleich sein Schüler,  
mit seiner Sekte nicht übereinstimmte.

Ibn al-Nadīm—Ṣā'id.

Vorträge und safs vor ihm. Etwa 20 Jahre lang gofs er Wasser auf seine Hände und Platon pflegte ihn zu erheben und ihm Lob und Anerkennung und die Krone der Gröfse über seine (anderen) Schüler zuteil werden zu lassen und ihn ὁ νοῦς zu nennen“.

Die Historiker.

Aristoteles, der Weise der Griechen; das ist der Verfasser des Buches der Logik und der Metaphysik, ein Schüler Platons, und Platon ist ein Schüler des Sokrates.—*Kitāb al tanbih wal-īsrāf ed.* de Goḡje 116: Zwischen ihm und seinem Lehrer Aristoteles, dem Sohne des Nikomachos, dem Verfasser der logischen und anderer Bücher. Die Übersetzung von Aristoteles ist: das vorzügliche Frühstück, man sagt auch: der an Vortrefflichkeit

Vollkommene, weil Aristoteles die Vortrefflichkeit und Teles vollkommen heifst, und die Übersetzung von Nikomachos ist der Sieger im Streite. *ibid.* S. 180: Athen das ist die Stadt des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos. *ibid.* S. 120:

Aristoteles ist ein Schüler Platons. — Ibn Chaldūn *Prolegomènes ed.* Quatremère III 212 (de Slane III 231): Das ist Aristoteles der Makedone, aus Makedonien, einem Lande des byzantinischen Reiches, einer der Schüler

Anonymus Syrus.

Al-Mubaššir.—Al-Šahrastānī.

wurden von diesem Orte auch seine Anhänger *περιπατητικοί* genannt, weil er, indem er im Lykeion auf und ab ging, den Anderen Vorträge zu halten pflegte.

*ibid.* II 25 (Haarbrücker II 184): Sein Vater übergab ihn dem Weisen Aristoteles, der in der Stadt Athen weilte, und er verweilte 5 Jahre bei ihm, von ihm die Weisheit und Bildung lernend, bis er das schönste Ziel erreicht und von der Philosophie sich mehr angeeignet hatte als die übrigen Schüler. Da berief ihn sein Vater zurück, als er sich von einer Krankheit befallen fühlte, die ihm Furcht einflößte.

Al-Mubaššir: Als Philippos gestorben und sein Sohn Alexandros nach ihm König geworden war und von Makedonien zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles, sich von der Welt zurückzuziehen und sich von dem Zusammenhange mit den Angelegenheiten der Könige frei zu machen

Ibn Abī Uṣaibī'a. — Ibn al-Nadīm—Ṣā'īd. Die Historiker.  
Bar-'Eḫrōjō.

Platons. — *ed. Būlāq* II 188: Und sein Lehrer war Aristoteles. Dieser gehört zu den Griechen. Sein Wohnsitz war Athen, und er war der Größte der Weisen von Charakter und be-seelt von reinen Zielen. Er erwarb die Weisheit von Platon, dem Griechen, und pflegte die Weisheit zu lehren, indem er unter einer Säulenhalle spazierte, die ihm Schatten bot vor dem Strahl der Sonne, und er nannte seine Schüler die „Spazierenden“.

Ibn Abī Uṣaibī'a: Und als Philippos gestorben und Alexandros nach ihm König geworden war und aus seinem Lande zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles damit, sich von der  
Ibn al-Nadīm: Man sagt, als Philippos aus dieser Welt geschieden und Alexandros nach ihm König geworden war und sich zur Bekriegung der Völker anschickte, habe sich Aristoteles frei gemacht und von der Welt zu-

Anonymus Syrus.

Al-Mubaššir. — Al-Sahrastānī.

und gründete die *erwähnte* Lehrstätte und fing an, sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen und die Verheiratung der Unvermählten und die Ernährung der Waisen und die Unterstützung der sich des Lernens und des Strebens nach Bildung Befeifsigenden, wer sie auch waren und welche Art der Bildung oder Wissenschaft sie sich anzueignen suchten, und um ihre Ausstattung mit Stipendien zu diesem Zwecke und um die Wohlthätigkeit gegen die Armen und die Befestigung förderlicher Zustände in den Städten. Er baute die Stadt Stageira wieder auf, und er war es, der dem Volke von Stageira seine Gesetze gab. Er war groß an Ansehen unter den Menschen und von den Königen wurden ihm bedeutsame Ehrenbezeugungen und hohe Stellungen zu Teil, und nach seinem Tode überführte das Volk von Stageira seinen verwesten Leichnam. Sie sammelten seine Gebeine und setzten sie in einem ehernen Gefäße bei und begruben sie an dem Orte, der ὁ Ἀριστοτέλειος heißt, und sie bestimmten diesen Ort zum Versammlungsplatze, an dem sie sich versammelten zur Beratung wichtiger Dinge und dessen, was sie heftig bewegte, und sie suchten Erholung an seinem Grabe und ruhten bei seinen Gebeinen aus und, wenn ihnen etwas aus den Kategorien der Wissenschaft und der Weisheitslehre zu schwierig war, kamen sie zu diesem Orte und ließen sich an ihm nieder. Sodann erörterten sie, was ihnen vorlag, bis sie herausbrachten, was ihnen unklar, und sie zur Gewißheit gelangten über das, was ihnen streitig war, und sie hegten die Ansicht, daß ihr Kommen zu dem Orte, an dem sich die Gebeine des

Ibn Abi Uṣaibi'a. —  
Bar-'Ebrōjō.

Ibn al-Nadīm—Ṣā'id.

Die Historiker.

Welt zurück zu ziehen und sich von dem Zusammenhange mit den Angelegenheiten der Könige und der Einmischung in dieselben frei zu machen *und ging nach Athen* und gründete die *im Früheren erwähnte* Lehrstätte, die den περιπατητικοί φιλόσοφοι zu eigen ist und fing an sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen und der Obdachlosen und die Verheiratung der Unvermählten und die Ernährung der Waisen und die Sorge für ihre Erziehung und die Unterstützung der sich des Lernens und des Strebens nach Bildung Befleißigenden, wer sie auch waren und welche Art der Wissenschaft und Bildung sie sich anzueignen suchten, um ihre Ausstattung mit Stipendien zu diesem Zwecke und ihre Aneiferung und um die Wohlthätigkeit gegen die Armen und die Befestigung förderlicher Zustände in den Städten. Er baute seine Heimatsstadt, d. h. die Stadt

rückgezogen. Er *ging nach Athen und* gründete eine Stätte für den Unterricht, die Stätte nämlich, die den περιπατητικοί φιλόσοφοι zu eigen ist und fing an, sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen, und baute die Stadt Stageira wieder auf.

## Anonymus Syrus.

Er hatte aber bekannte Schüler, Theophrastos, Eudemos, Alexandros König der Makedonen und viele Andere.

Er entfernte sich aber zuletzt nach Chalkis in Euboia, und dort endete er sein Leben, während er Ebbe und Flut im Euripos von Euboia beobachtete.

Aristoteles lebte aber 68 Jahre.

*Zu Ende ist die Geschichte oder das Lebensbild des Aristoteles.*

## Al-Mubaššir. — Al-Sahrastānī.

Aristoteles befanden, ihre Vernunft aufkläre und ihr Nachdenken glücklich wende und ihre Gedanken schärfe. Auch wollten sie ihn nach seinem Tode noch ehren und ihrer Trauer über seinen Heimgang Ausdruck geben und ihrem Leid angesichts des Schlages, der ihn getroffen hatte, und dessen, was sie an Quellen seiner Weisheit verloren hatten. — Er hatte viele Schüler, Könige, Königssöhne und Andere, darunter Theophrastos, Eudemos, König Alexandros, *Hermynos und Aischylos* und andere vortrefflichste Männer berühmt durch Wissenschaft, hervorragend durch Weisheit, bekannt durch Adel des Geschlechts, und es trat nach seinem Tode auf, um seine Weisheit zu lehren, die er hinterlassen hatte, und ließ sich auf seinem Lehrstuhle nieder und erbte seinen Rang der Sohn seiner Tante von mütterlicher Seite, Theophrastos gemeinsam mit zwei Männern, die ihn hierbei unterstützen und seine Amanuenses sein mußten, der Eine Hermynos, der Andere Aischylos mit Namen, und sie verfaßten viele Bücher über Logik und Weisheitslehre. — *Und er kam an den erwähnten Ort*, um Ebbe und Flut in der Meerenge Euripus zu beobachten, die bei Euboia liegt, und um hiertüber ein Buch zu verfassen, und es ereilte ihn hier der Tod. —

Und Aristoteles starb im Alter von 68 Jahren.



Ibn Abī Uṣaibī'a. —  
Bar-'Eḫrōjō.

Ibn al-Nadīm—Ṣā'id.

Die Historiker.

Stageira, wiederauf, und er hörte bis zum Ende nicht auf, liebenswürdig und bescheiden zu sein und Grofs und Klein, Mächtigen u. Geringen mit Wohlthaten zu begnügen und, was sein Eintreten in den Angelegenheiten seiner Freunde betrifft, so läfst es sich nicht beschreiben, und es führt hierauf, was seine Biographen geschrieben haben, und ihrer aller Übereinstimmung in dem, was sie über die Güte des Aristoteles und seinen Lebenswandel schrieben.

Und es folgte ihm in der Leitung des Unterrichtes nach Theophrastos, der Sohn seiner Schwester.

### 3. Der Anonymus des al-Rāzī.

Die Biographie des Ptolemaios Chennos ist der arabischen Welt ausschließlich durch die Vermittelung des Ishāq ibn Hunain bekannt. Das anonyme *γένος*, das dieser mit ihr in seinem Ta'rich al-aṭibbā' verschmolz, fanden wir unabhängig von ihm in weiten Kreisen der Litteratur wirksam. Die dritte der arabischen Lebensbeschreibungen des Philosophen, von denen wir Reste besitzen, ist ihm überhaupt nicht zu Gesicht gekommen, oder er hat sie bei der Zusammenstellung seines Materials absichtlich ignoriert. Das ist die von Lippert als neuplatonisch erkannte Biographie, die mit derjenigen des Anonymus Ishāqs verschmolzen al-Mubaššir in einer Mittelquelle vorlag, in welcher wir das *Kitāb sirat al-ḥukamā'* al-Rāzīs vermuten durften.

Ein verwandter syrischer Text läßt sich hier nicht wie bei den beiden anderen Quellenschriften der Araber über das Leben des Aristoteles dem arabischen zur Seite stellen. Auch an bestimmten Merkmalen, die wie bei der Biographie des Ptolemaios ohne alles Weitere die Abhängigkeit des arabischen von einem syrischen Texte bewiesen, fehlt es hier. Aber an solchen Merkmalen fehlte es auch bei dem Anonymus Ishāqs, und doch stellte hier das erhaltene anonyme syrische *γένος* die Mittelstufe einer syrischen Übersetzung zwischen der arabischen und dem griechischen Originale aufser allen Zweifel. Es ist daher gewiß ein Gebot der Vorsicht, auch bei dieser dritten Biographie dieselbe Mittelstufe wenigstens als Möglichkeit ins Auge zu fassen. Wenn man jedoch bedenkt, daß durchweg, so weit wir sehen, die Schriften des Aristoteles selbst wie Quellenschriften zur Philosophiegeschichte den Arabern durch die Vermittelung syrischer Übersetzungen bekannt wurden, so wird die Annahme einer syrischen Grundlage für die neuplatonischen Nachrichten al-Mubašširs sogar entschieden wahrscheinlicher genannt werden dürfen als die entgegengesetzte. Genauerer würde sich freilich nur dann feststellen lassen, wenn auch hier eines Tages ein syrischer Paralleltext gefunden werden sollte. Nicht einmal darüber dürfte eine Vermutung leicht zu wagen sein, ob, die Existenz einer syrischen Übersetzung einmal vorausgesetzt, diese oder erst eine aus ihr geflossene arabische von al-Rāzī benützt wurde. Denn mindestens ausgeschlossen ist die Kenntnis des Syrischen bei dem Weitergeisten nicht.

Ebenso dunkel als ihr Schicksal im Orient bleibt der Ursprung dieser zweiten anonymen Biographie. Daß der Orient sie in der Form eines ziemlich gedrängten *γένος*, und daß er sie in dieser Form aus der Hand des Neuplatonismus erhielt, ist zweifellos. Ob aber diese Form die ursprüngliche war, ob das syrisch, beziehungsweise

arabisch übersetzte Schriftchen erst in späten neuplatonischen Kreisen entstanden, unmittelbar durch neuplatonischen Geist geschaffen war, oder ob es nur einen in jenen Kreisen umgehenden Auszug aus einem älteren und umfangreicheren βίος Ἀριστοτέλους bildete, möchte schon schwerer zu entscheiden sein. Die das Ganze beherrschende Anschauung von der wesenhaften Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie ist keineswegs erst Eigentum des Neuplatonismus. Schon für Antiochos von Askalon war sie ein Eckstein seines synkretistischen Systemes. Das geht deutlich aus Allem hervor, was wir namentlich durch Cicero über dieses wissen. Schon ihm waren Ἀκαδημαῖοι und Περιπατητικοί von Hause aus eines und dasselbe (*de finibus* IV 2, 5), beider Lehre ein einziges εἶδος φιλοσοφίας (*academica priora* 4, 17), eine Unterscheidung für die Zeit der älteren Akademie allermindestens eine Unvorsichtigkeit (ebenda 6, 22), und mit Übergehung des Speusippos hier Xenokrates, dort Aristoteles der Fortpflanzer der einen platonischen Tradition (*academica posteriora* 5, 15. 44, 136. 45, 137). Dafs wir, wie Lippert S. 37 annimmt, schlechthin in der „Zeit des Porphyrios“ einen terminus post quem für die Entstehung unserer Biographie zu erkennen hätten, kann daher nicht zugegeben werden. Vollends dafs etwa Porphyrios selbst ihr Urheber sei, ist eine durch nichts begründete, völlig in der Luft schwebende Vermutung Lipperts a. a. O. Denn auf den von Wenrich S. 283 unter Porphyrios aufgeführten Titel كتاب اختصار فلسفة ارسطاطاليس d. h. „Buch der Epitome der Philosophie des Aristoteles“ hätte er sich zumal im Widerspruche zu einer entgegengesetzten Anschauung Steinschneiders besser nicht berufen. Wir kennen die arabischen Quellen Wenrichs, und, da jener Titel thatsächlich sich in keiner derselben findet, ist er ein für allemal in das Land des Mythos zu verweisen, — als eine der — ja keineswegs seltenen — Ungenauigkeiten des ersten Versuches einer Darstellung der griechischen Studien des Orients, und, da Wenrich andererseits das *Fihrist* I 254 unter dem gleichen Titel verzeichnete Werk περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας des Nikolaos von Damaskos nicht nennt, wird wohl geradezu eine Verwechselung mit diesem vorliegen.

Mit einem non liquet werden wir endlich auch von einer in jedem Falle stark verdorbenen Stelle des Anonymus scheiden, die zum Schlusse hier kurz erwähnt werden muß, S. 128, zwölfte Zeile, in der Übersetzung. Wie die Worte al-Mubašširs lauten, werden hier Epikuros und Pythagoras als Beispiele philosophischer Opposition gegen Poësie, Rhetorik und Grammatik angeführt. Lippert wußte keine Vermutung auszusprechen, wie das entschiedene Quidproquo entstanden sein könnte. Es wäre nicht unmöglich, dafs ein syrischer oder arabischer Übersetzer einen griechischen Relativsatz falsch be-

zogen hätte, und daß die beispielsweise genannten Namen von Rechts wegen an das unmittelbar vorhergehende المتشاعلين d. h. „diejenigen, welche sich damit abgaben“ anzuschließen gewesen wären.

Dann könnte sehr wohl in أفيس و غورغس d. h. „Hippias und Gorgias“ zusammengefallen, فروثيغورس aber aus فروثيغورس d. h. „Protagoras“ verdorben sein, woran schon Lippert dachte, allerdings nur um diesen Gedanken — wie mir scheint, ohne durchschlagenden Grund — sofort selbst wieder abzuweisen. Aber freilich, eben mehr als eine beiläufige Vermutung will auch dieser Erklärungsversuch keineswegs sein.

Nach diesen Vorbemerkungen gebe ich der Vollständigkeit halber eine Übersetzung auch dieser nur in arabischem Texte erhaltenen Reste einer Aristotelesbiographie. Die Charakteristik des Philosophen, wie sie von al-Mubaššir ausgeführt wird, bleibt hierbei außer Betracht, weil es doch zu fraglich ist, ob und welche griechische Überlieferungsreste in ihr enthalten sind<sup>1)</sup>.

#### Al-Mubaššir

(vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).

Als er ein Alter von 8 Jahren erreicht hatte, brachte ihn sein Vater nach der Stadt Athen, die als die Stadt der Weisen bekannt ist, und er verweilte im dortigen Lykeion. Es gab ihn sein Vater in die Schule bei den Dichtern und Rhetoren und Grammatikern, und er blieb ihr Schüler 9 Jahre hindurch. Und es war der Name dieser Wissenschaft — zu verstehen: der Sprachwissenschaft — bei ihnen *ἡ ἐγκύκλιος*, weil alle Menschen ihrer bedürfen, da sie das Werkzeug und die Leiter zu jeder Weisheit und Vortrefflichkeit ist und zu der Klarlegung, durch die jede Wissenschaft realisiert wird. Nun gab es unter den Weisen solche, die die Wissenschaft der Rhetoren und der Lexikographen und der Grammatiker gering schätzten und diejenigen verdammt, welche sich damit abgaben, darunter Epikuros und Pythagoras (sic!). Sie meinten, daß 'man ihrer Wissenschaft für die Weisheit in keiner Hinsicht bedürfe, weil die Grammatiker Lehrer für kleine Jungen und die Dichter Erfinder von Nichtigkeiten und Lügner und die Rhetoren Verläumder und Liebdiener und Wortfechter seien. Als dies Aristoteles zu Ohren kam, übernahm er ihre Vertretung und verteidigte die Grammatiker und Rhetoren und Dichter und verfocht ihre Sache und sagte: „Die Weis-

1) Denn mindestens möglich bleibt es, daß die Personalbeschreibungen al-Rāzīs auf einem der von Hunain (bei Löwenthal S. 51) bezeichneten Codices mit byzantinischer Miniaturalerei zurückgehen. Daß diese aber besonders noch von alter prosopographischer Überlieferung beeinflusst gewesen sein sollten, ist höchst unwahrscheinlich.

heit kann ihre Wissenschaft nicht entbehren, weil die Logik das Werkzeug ihrer Wissenschaft ist.“ Auch sagte er: „Der Vorzug des Menschen vor den Tieren besteht in dem logischen Vermögen, und der wahre Mensch ist derjenige, welcher der treffendste ist in seinem λόγος und der geschickteste in der Darstellung dessen, was seine Seele erfüllt, die richtigste Wortstellung in seinem λόγος beobachtet und die schönste Auswahl des Lieblichen und Prägnanten bei ihm trifft, und weil die Weisheit der Dinge Edelstes ist, so ist es notwendig, daß ihre Darstellung mittels des klarsten λόγος und der beredtesten Zunge und der gedrängtesten Ausdrucksweise geschehe, die weit entfernt ist von Unrichtigkeit und Irrtum, von Hässlichkeit des λόγος und von der Unschönheit sprachwidriger Wendungen und sprachlicher Unfähigkeit. Denn derartiges nimmt das Licht der Weisheit hinweg, schneidet die Mitteilung ab, verkümmert die notwendige Klarheit, verwirrt den Hörer, verdirbt den Sinn und läßt die Ungewissheit entstehen. Nachdem er nun die Wissenschaft der Dichter und Grammatiker und Rhetoren absolviert und sich völlig angeeignet hatte, wandte er sich zu den ethischen, politischen, mathematischen, physischen und theologischen Wissenschaften und widmete sich ganz allein Platon und wurde sein Schüler und Lehrling. Er stand damals im Alter von 17 Jahren, und dies geschah an einem Orte, namens Akademeia zu Athen, der Stadt der Weisen. — Er empfing seinen Unterricht aus dem Munde Platons selbst, und dieser überliefs ihn nicht dem Unterrichte seines Schülers Xenokrates, wie er es mit Anderen that, wegen des mächtigen Eindrucks, den er auf ihn gemacht hatte.

Als Platon verschieden war, begab sich Aristoteles nach einem Orte in Athen, der Lykeion genannt wird, und gründete hier die Lehrstätte, die den *περιπατητικοὶ φιλόσοφοι* zu eigen ist. Es gehörte nämlich zu den Ansichten Platons: „die Übung des Körpers durch mäßige Bewegung, um das Überflüssige von ihm abzulösen, ist wie die Übung der Seele durch die Weisheit“, damit er die beiden Fälle — der Übung der Seele und des Körpers vereinige. So empfahl er dies dem Aristoteles und Xenokrates, und diese pflegten die Schüler in der Weisheit zu unterrichten, indem Alle auf und ab gingen. Daher wurden sie und, wer sich ihnen anschloß, als *περιπατητικοί* bezeichnet, und (zwar) blieb Xenokrates in der Akademeia, um daselbst die Lehre Platons zu lehren, und die gesamte Weisheit des Aristoteles und was er an Büchern über die Logik und sonst über die Weisheit verfaßte, gehört dem Orte an, an den er sich begeben hatte, und der Lykeion genannt wurde, und hier legte er sie zur Aufbewahrung nieder, und seine Weisheit und seine Bücher pflegten zu jener Zeit die Wissenschaft, die Wahrheit zur Antwort giebt und des Anhörens wert ist, genannt zu werden —.

Und Platon tadelte ihn deshalb, weil er die Weisheit an die Öffentlichkeit brachte und Bücher über sie verfaßte. Da antwortete er zu seiner Entschuldigung: „Was die Kinder der Weisheit und ihre Erben anlangt, so geziemt es sich nicht, daß wir ihnen etwas vorenthalten, und was ihre Gegner und die Verächter anlangt, so gelangen sie nicht zu ihr, weil sie ihres Wesens unkundig sind und einen Widerwillen gegen sie haben und vor ihr zurückschrecken und sie ihnen zu schwierig ist, und, wenn ich diese Weisheit dargestellt habe, so habe ich sie zugleich uneinnehmbar befestigt, so daß die Thoren nicht in sie eindringen und die Unwissenden nicht zu ihr gelangen und die Zerfahrenen ihrer nicht Herr werden können, und sie in eine Ordnung gebracht, die den Weisen keine Schwierigkeiten bietet und von der Leugner und Lügner keinen Vorteil haben.“

---

**SYRISCHE COMMENTARE**  
**ZUR ΕΙΣΑΓΩΓΗ DES PORPHYRIOS.**





Porphyrios war hellenisierter Syrer. Seine *εἰσαγωγή*, obwohl nach bestimmter Überlieferung im römischen Westen geschrieben, ist denn in ihrer Dürre und Trockenheit, der schmucklosen und stillosen Sachlichkeit des Ganzen und der bis zur Langeweile schematischen Behandlungsweise des Einzelnen ein echtes Kind syrischen Geistes. Durch die ganze Philosophie der Syrer begegnet uns immer wieder die Vorliebe mittelmäßiger Köpfe für möglichst knappe und übersichtliche Kompendien wenn thunlich in der Form mehr oder minder systematisch geordneter *ῥοι* und *διαρίσεις*. Es leuchtet ein, daß ein Büchlein, wie dasjenige des Porphyrios an Chrysaorios, fast ausschließlich aus Definitionen, Divisionen und Vergleichen bestehend, alle tiefer liegenden Fragen von vornherein abweisend und mit seiner schlichten und klaren Ausdrucksweise an Sprachkenntnis oder Übersetzungskunst verhältnismäßig niedrige Anforderungen stellend, wie geschaffen erscheinen mußte, dem nicht eben hoch begabten Syrervolke die ersten Anfangsgründe griechischer Logik vertraut zu machen. In der That sehen wir es denn frühe eine hervorragende Bedeutung in der syrischen Studienwelt gewinnen und diese Bedeutung bis zum völligen Erlöschen wissenschaftlicher Bildung in der nestorianischen und jakobitischen Kirche Syriens behaupten. In dem Zeitraume von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts ist die *εἰσαγωγή* mindestens dreimal syrisch übersetzt worden. Erläuterungsschriften aller Art, von ausführlichen Commentaren herab bis zu Inhaltsangaben und kurzen Vorbemerkungen, suchten ihren Inhalt dem Lernenden näher zu bringen. In allen größeren oder kleineren Gesamtdarstellungen der Logik, in allen Sammlungen von *διαρίσεις*, ja, wie die durch Ch'nān-Īšō' bar Sarōšwai vermittelten Auszüge bei Bar-Bahlūl beweisen, sogar in den Arbeiten grammatikalisch-lexikographischer Erudition fand sie einen Platz und die Stellung, die das kleine Buch von Anfang an in der arabischen Philosophie einnimmt, läßt erkennen, was es für den praktischen Unterrichtsbetrieb der von christlichen Syrern geleiteten Schulen war, aus denen Männer wie al-Kindī, al-Fārābī, al-Rāzī hervorgingen.

Gleichwohl besitzen wir so gut als gar keine litteraturgeschichtlichen Zeugnisse über die der Schrift seitens der älteren Syrer



die erhaltenen Reste syrisch-philosophischer Litteratur eine um so deutlichere Sprache. Ja, sie lassen uns noch sehr wohl den recht eigentlich für das gesamte philosophische Studium der Syrer typischen Entwicklungsgang verfolgen, den der syrische *εἰσαγωγή*-Commentar vom 5. bis zum 8. Jahrhundert nahm. Man begann mit selbständigen Arbeiten, die, wo nicht älter als der Commentar des Ammonios, der auf griechischem Boden mustergiltig und vorbildlich wurde, so doch noch von ihm völlig unabhängig sind. Das war die Zeit der ersten Blüte syrisch-griechischer Studien bis zur Aufhebung der nestorianischen Schule von Edessa. Dann kam die Epoche wörtlicher Übersetzungen aus dem Griechischen. Die *εἰσαγωγή* wurde mit Hilfe der an Ammonios anschließenden griechischen Commentare studiert und die naturgemäß hierbei entstehenden Übertragungen solcher wurden als Quellen für logische Compendien in der Art der byzantinischen eines Joannes Damaskenos, Nikephoros Blemmydes, Georgios Pachymeres, Joannes Italos verarbeitet und gewannen namentlich durch die in den *προλεγόμενα* auseinandergesetzte Doctrin über Definition und Einteilung der Philosophie den weittragendsten Einfluß. Daß wir hier die Syrer an Joannes Philoponos und den spätesten neuplatonischen Aristotelismus des monophysitischen Alexandria anknüpfen sehen, weist darauf hin, daß auf dieser Entwicklungsstufe die syrischen Monophysiten die Führung übernahmen, wir uns hier in der Sphäre des Sergios von Riš'ain († 536) und der älteren Generationen des Klosters von Qēn-nešrē bewegen. Eine dritte Periode begann in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Der unheilbare Bruch zwischen der orthodoxen und der monophysitischen Kirche, mit dem die Unionsversuche des Herakleios endeten, die arabische Eroberung, der immer tiefere materielle und geistige Verfall des byzantinischen Reiches, das den Christen des Ostens weder äußeren Schutz gegen die arabische Invasion, noch einen innerlichen Rückhalt bot, der Sieg eines, profaner Wissenschaft fremden, wo nicht feindlichen, einseitig asketischen Geistes in den meisten syrischen Klöstern, das Alles wirkte zusammen, um die lebendige Verbindung syrischer Bildung mit dem griechischen Mutterboden aufzuheben. Ein rascher Verfall der griechisch-syrischen Studien, der nur vorübergehend durch die von arabischer Culturentwicklung bedingte glänzende Thätigkeit der Übersetzer des 9. und 10. Jahrhunderts noch einmal aufgehalten wurde, war die natürliche Folge. Auf unserem engeren Gebiete fand er seinen Ausdruck in dem Überhandnehmen handwerksmäßigen Excerptierens und Compilierens. Zum Zwecke notdürftigster Text-

facher Druck- oder Schreibfehler ist. Bar-'Eḫrōjō berichtet weiter *Hist. dynast.* ed Sālḥānī S. 285, daß Rūḫḥel und Benjamin jakobitische Mönche waren, ich weiß nicht, ob nach Ibn al-Qiftī oder ob nach kirchlicher Tradition.

erklärung wurden die zusammenhängenden Commentare durch in den Text selbst eingeschobene oder am Rand der Handschrift beigefügte Scholien ersetzt. Wir besitzen solche Scholien noch zu *περὶ ἐρμηνεύσεως* in den codd. Vat. Syr. 158; Paris. anc. fonds 161; Orient. Medic. Palat. 183/184. Ein Beispiel genau derselben Gattung auf einem ganz anderen Felde bilden die Randscholien eines Rabban Dān'ijel zu theologischen Schriften des Joannes Philoponos in cod. Vat. Syr. 144<sup>1)</sup>, und zur *ἐκσαγωγή* wird eine derartige Arbeit der „Commentar“ des Rūḥḥel gewesen sein. In anderen Fällen hob man die paraphrastischen Bestandteile älterer Commentare aus, um sie zu einer fortlaufenden Sinnerklärung zu vereinigen, während auf die Worterklärung des Textes völlig verzichtet wurde und leicht genug wurde nun gelegentlich mit dem Commentare sogar der Text durch die neugeschaffene Paraphrase verdrängt, wie auf arabischem Boden in späterer Zeit die *Atharīja* völlig an Stelle des Textes der *ἐκσαγωγή* trat. Wo aber noch eine umfassende und eingehende Erklärung des Einzelnen unternommen wurde, da bestand sie in mechanischem Zusammenschweißen von Scholienmassen verschiedenen Ursprungs und Inhalts. Im günstigsten Ausnahmefall entstand so noch ein der inneren Einheit entbehrendes Scholiencorpus von äußerlich beträchtlichem Umfange, in dem sich die letzten Niederschläge alt-syrischer und griechischer Erklärung vereinigten. An der den Nachlaß einer besseren Zeit zerstückelnden und verdünnenden Thätigkeit werden sowohl Nestorianer als Monophysiten — wenn auch die Letzteren zunächst vielleicht in höherem Maße — sich beteiligt haben.

Aus jeder dieser drei Entwicklungsphasen sind litterarische Reste erhalten. Der noch von Ammonios unabhängigen Studienperiode gehörte der Commentar des Prōḥā an, von dessen zweitem Teile wir die paraphrastischen Partien durch einen späteren Auszug besitzen. Die von der Schule des Ammonios abhängige Erklärung vertreten dürftige, wie es scheint unmittelbar aus dem Commentare des Ioannes Philoponos ausgehobene Bruchstücke in cod. Vat. Syr. 158 und zwei mit Hilfe von Commentaren zur *ἐκσαγωγή* gefertigte logische Compendien, deren Reste im *K'ṯāḥā dād'juloḡ* (Buch der Dialoge) des Severus bar Sakkū und im *K'ṯāḥā dād'chōmē* (Buch der Definitionen) des Bāzūḥ erhalten sind. Der Periode des Verfalles entstammen die Scholiensammlung eines Anonymus Vaticanus

1) Auf wen die durchaus gleichartigen Randscholien der Handschrift zurückgehen, verrät fol. 49b eine *ܠܗܘܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ* überschriebene Vorbemerkung zu der Schrift *πρὸς Σέργιον περὶ μερῶν καὶ στοιχείων*. Die Scholien fanden sich jedenfalls schon im Archetypus unserer Handschrift und sind deshalb spätestens aus dem 8. Jahrhundert. Ist der Verfasser etwa Daniel von Ṣalach oder Daniel bar Mūsē? — Vgl. Wright *Short history* 159f. 162.

und die Paraphrase, der wir die Reste des Pröḥā-Commentares zu verdanken haben.

Mit Ausnahme der hierher gehörigen Partieen bei Ruska das *Quadrivium aus Severus bar Sakkū's Buch der Dialoge* ist dieses gesamte Material noch unveröffentlicht. Die Handschriften, die bei einer Herausgabe in Betracht zu ziehen waren, sind die folgenden, die der Kürze halber weiterhin mit den vorgesetzten Siglen bezeichnet werden sollen:

*V* = cod. Vat. Syr. 158, Sammelhandschrift abgesehen von den zu Unrecht eingeklebeten fol. 132. 133 rein philosophischen Inhaltes, von einem gewissen Ishāq (genannt fol. 17b. 106a), wie es scheint, nach zwei älteren Handschriften — einem mit *Αναλυτικὰ πρότερα* *Ā* cap. 7 schließenden syrischen Organon und einer Sammlung von Schriften zur *εἰσαγωγή* — zusammengestellt, wahrscheinlich im 9. oder 10. Jahrhundert, und vermutlich im Jahre 1897 Graecorum = 1576 n. Chr. aus dem Orient nach dem Collegium neophytorum et transmarinorum (genannt fol. 1a) gebracht, beschrieben von St. Ewaldius Assemani *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus Partis I tom. III* S. 306 f.

*B* = cod. Berol. Petermann 9 Sammelhandschrift zum weitaus größten Teile philosophischen Inhaltes, geschrieben um das Jahr 1571 Graecorum = 1260 n. Chr., nach einer Bemerkung fol. 126b und einer zweiten auf dem linksseitigen Bindeblatt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch im Orient, später Eigentum des Collegium sancti Petri in monte aureo (San Pietro in Montorio zu Rom; — genannt fol. 4a), wahrscheinlich etwa gleichzeitig mit *V* aus dem Orient nach Rom gebracht, beschrieben von Sachau *Nestorianische Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, S. 321—335.

*S*<sub>1</sub> = cod. Berol. Sachau 226, moderne, wahrscheinlich 1882, von einem gewissen Elias Hōmō gefertigte Copie einer vermutlich im Besitze des Klosters der allerseligsten Jungfrau bei Alqōs befindlichen Sammelhandschrift philosophischen und grammatischen Inhaltes, die nach drei älteren Handschriften — Bruchstück eines syrischen Organon, Übersetzung der *τέχνη* des Dionysios Thrax, Sammlung von Schriften zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* mit einem Anhang — zusammengestellt wurde, beschrieben von Sachau ebenda S. 335—338.

*E* = cod. Ecur. Orient. 652, nach Casiri *Bibliotheca Arabico-Hispanica Escorialensis I* S. 195 ein „codex Syriace conscriptus absque anni nota, quo continetur Aristotelis Organum et Porphyrii Isagoge in Aristotelem.“

- Dg* = cod. Gotting. Orient. 18c, beschrieben von Rahlfs im *Verzeichnis der Handschriften im preussischen Staate* Bd. I 464f.
- Dl* = cod. Mus. Brit. Hdd. 21454, beschrieben von Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts* u. s. w. S. 1165.
- Do* = cod. Bodl. Marsh. 528, beschrieben von P. Smith *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars sexta*. S. 642, sämtliche drei Handschriften der Dialoge des Severus.
- p* = cod. Paris. anc. fonds. 161, geschrieben von Abraham Echellensis im Jahre 1667, über den zu vergleichen Zotenberg *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens* u. s. w. S. 201 f.
- m*<sub>1</sub> = cod. Orient. Medic. Palat. 196, geschrieben von dem Metropolitens Moyses Mardenus, der 1553 vor Papst Julius III. das römisch-katholische Glaubensbekenntnis ablegte, über den zu vergleichen St. Evodius Assemani *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus* S. 337.

Als die weitaus wichtigsten Textesquellen erscheinen *V* und *S*<sub>1</sub>. Diese sowie die für die *εἰσαγωγή* wichtigen Teile von *B* habe ich persönlich abgeschrieben und meine Abschriften mit den Vorlagen collationiert. Für die Dialoge des Severus konnte ich leider nur eine von Ruska für mich gefertigte Abschrift aus *Dg* benützen. Eine Collation mindestens von *Dl* wäre sehr erwünscht. Doch hat Ruskas Ausgabe des Quadriviums, die auch nur an sehr wenigen Stellen auf *Dl* Rücksicht nehmen konnte, wohl gezeigt, daß ein leidlicher Text sich immerhin schon auf Grund von *Dg* geben läßt. Wertlos sind *p* und *m*<sub>1</sub>, da beide Handschriften unmittelbar aus *V* abgeschrieben sind. Das ist zwar noch nicht durch Renan *De philosophia peripatetica* S. 30, 40, 47, wohl aber für *p* durch Zotenberg a. a. O. festgestellt worden. Für *m*<sub>1</sub> habe ich den Thatbestand bei Vergleichung mit meiner Abschrift von *V* als über jeden Zweifel erhaben erkannt. Über *E* habe ich leider eine bessere Nachricht, als sie die ungenügenden Angaben Casiris enthalten, bisher nicht erlangen können. Es bestehen drei Möglichkeiten. Entweder *E* ist gleich *p* und *m*<sub>1</sub> eine Abschrift von oder aus *V*, oder es gehört zwar demselben Typus wie *V* an, enthält also auch die Erklärungsschriften zur *εἰσαγωγή*, ist aber ein selbständiger Texteszeuge neben *V*, oder endlich die Angaben Casiris sind bei aller Düftigkeit doch genau und *E* enthält wirklich, wie sie andeuten, nur Übersetzungen von Texten, keine Erklärungsschriften. Für die letzte Annahme spricht der Umstand, daß Casiri sagt: „*quis autem huius Syriacae versionis fuerit auctor, apud scriptores non invenio*“. Denn, wenn anders das mehr ist als eine ganz gedankenlose Redensart, sollte man denken, die *scriptores* d. h. doch wohl die litterarischen Zeugen —

Bar- 'Eḃrōjō und bei Casiri Ibn al-Qiftī — seien überhaupt nur in Betracht gekommen, weil die Handschrift selbst Übersetzernamen nicht nannte. Der Typus von *V* aber nennt solche, wenn gleich nicht immer die richtigen. Jeder Familienzusammenhang zwischen *V* und *E* wäre demnach ausgeschlossen. Die erste Annahme hat dagegen a priori das Meiste für sich. Aus dem Erbe des arabischen Spaniens wird ja die vereinzelte syrisch-philosophische Handschrift des Escorial gewiß nicht stammen. Ist aber maurische Vermittelung des Unicum ausgeschlossen, so erscheint kaum mehr eine andere möglich als diejenige Roms, das im 16. Jahrhundert in so engen Beziehungen mit den syrischen Christen stand, und diese wird um so wahrscheinlicher, als auch *B* vorübergehend dem von Fernando und Isabella begründeten spanischen Nationalheiligtum auf dem Gianicolo gehörte, das also dem geistigen Leben der in Rom anwesenden Syrer nicht ferne stand. Diese Erwägungen lassen die Nichtbenützung von *E* als höchst wahrscheinlich irrelevant erscheinen. Denn nur in dem augenscheinlich weitaus unwahrscheinlichsten zweiten Falle würde eine Collation der Handschriften von Wert gewesen sein.

Soviel über die handschriftliche Grundlage unserer Texte. In litterar-geschichtlicher Beziehung ist im allgemeinen auf Wright, *A short history* S. 64 f. 228 ff. 260—263 und Duval *La littérature syriaque* S. 254. 261 f. 392. 406 f., für Prōḃā und Bāzūd auf Hoffmann, *De hermeneuticis* S. 141—148. 151 ff., für Severus auf Martin, *De la Métrique chez les Syriens*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands*. VII, 2, S. 4—7. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros*, *Abhandlungen* u. s. w. IX, 2, S. 209—212 sowie die das Meiste erst ins richtige Licht rückenden „Studien“ von Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie*, XII, S. 8—41. 145—181 zu verweisen. Die Bedeutung des Ioannes Philoponos für die Syrer wurde bisher überhaupt noch nie ins Auge gefaßt. Der verdienstliche auf Philoponos bezügliche Anhang zu Steinschneiders *Alfārābī* läßt hier gänzlich im Stich.

### 1. Der Commentar des Prōḃā.

Es wird gegen das Ende des 3. Jahrhunderts gewesen sein, als Porphyrios das Büchlein über die *πέντε ποσά* an Chrysaorios sandte. Rund 200 Jahre später wurde die kleine Gelegenheitsschrift als unerläßliche Einleitung in die Logik des Aristoteles anerkannt und als solche von den philosophischen Schulhäuptern in ihren Lehrvorträgen erläutert. Die Syrer scheinen den Griechen in einer so weitgehenden Wertschätzung der *εἰσαγωγή* nicht so sehr gefolgt, als vielmehr geradezu vorangegangen zu sein. Die älteste der erhaltenen Übersetzungen, die in *B* fol. 8b—36a vorliegt, scheint der berühmten Perserschule von Edessa, möglicherweise sogar der Feder ihres her-

vorragendsten Lehrers Hīḥā zu entstammen. Dafs sie jedenfalls in die erste Zeit philosophischer Studien an nationalsyrischen Schulen hinaufreicht, geht aus der Terminologie, der ganzen Technik der Übersetzung und dem Umstande, dafs die griechische Vorlage noch durchgängig *θεοί* für späteres *ἄγγελοι* bot, mit Gewifsheit hervor. Der nämlichen Periode gehört auch der älteste syrische Commentar an, von dem wir noch umfängliche Reste besitzen. Es ist derjenige, dessen Reste in S<sub>1</sub> fol. 4b—12b vorliegen, nach der Subscriptio verfaßt von Prōḥā, Archiatros und Archidiaconos zu Antiocheia. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dafs unser Commentator identisch ist mit dem „Philosophen“ Prōḥā, aus dessen litterarischem Nachlasse wir noch drei weitere, unzweifelhaft auf die Zeit der Begründung griechisch-syrischer Profanstudien hinweisende Stücke besitzen: einen Commentar zu *περὶ ἐρμηνείας* vollständig in cod. Mus. Brit. Add. 14660 fol. 1a—46a, unvollständig in B fol. 124a—141a, und, soweit in der letzteren Handschrift vorhanden, herausgegeben von Hoffmann, *De hermeneuticis* S. 62—112, einen Commentar zu *Ἀναλυτικὰ πρότερα* A cap. 1—7 in S<sub>1</sub> fol. 79a—87b. 55b—63b und einen Vorschlag zu ausreichender Bezeichnung der Zahlen durch die Buchstaben des Alphabets nach dem Vorbilde der Griechen in cod. Vat. Syr. 454 und cod. Berol. Sachau 156.

Um eine wirkliche Gewähr für das hohe Alter unseres Commentars zu erhalten, ist es notwendig etwas näher auf den Verfasser dieser Stücke, seine Person, seine Heimat und seine religiöse Überzeugung einzugehen. Weder griechische noch arabische Quellen erwähnen ihn. Es war lediglich eine durch eine falsche Lesart im *Fihrist* hervorgerufene Verwechslung mit dem um stark vier Jahrhunderte jüngeren Bischof Ibrāhīm al-Quwairī von Edessa, wenn Wenrich S. 200, Renan, *De philosophia peripatetica* S. 14 und Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1864. II, 2. S. 48 bezüglich arabischer Quellen das Gegenteil annahmen. In der syrischen Litteratur findet sich die einzige sichere Erwähnung des Mannes bei 'Aḥd-Īšō in den Versen bei Assemani *Bibliotheca orientalis* III, 1. S. 85):

ܠܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ  
ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ  
ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ  
ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ ܠܡܕܢܐ

d. h. „Hīḥā, Kūmī und Prōḥā übertrugen aus dem Griechischen ins Syrische die Bücher des *ἐξηγητής* und das *σύγγραμμα* des Aristo[teles]“. Denn höchst zweifelhaft ist eine angebliche zweite Erwähnung. Msgr.





Commentares auf mittelbarem Wege zu bestimmen. Wiederholen wir zunächst, was die grundlegende Untersuchung Hoffmanns in dieser Richtung ergeben hat. Der Zeitraum, innerhalb dessen syrische Übersetzungen des Theodoros von Mopsuestia gefertigt wurden, schließt mit dem Ende des 5. Jahrhunderts. Im ersten Drittel des 6. sammeln Mār-Āḃā und Thomas von Edessa diese Übersetzungen, während sie die eigene Übersetzerthätigkeit den Schriften des Nestorius zuwenden.<sup>1)</sup> Schon die Thatsache einer Übersetzung von Arbeiten des Theodoros durch ihn verbietet also mit Prōḃā in das 6. Jahrhundert herabzugehen. Einen näheren terminus ante und post quem liefert ein Blick auf die griechischen Quellen seiner Aristotelesexegese. Auf der einen Seite ist nämlich Bekanntschaft mit Syrianos unverkennbar, auf der anderen ist Prōḃā unabhängig von Ammonios, der — von den besten Arbeiten des Simplicios etwa abgesehen — die ganze philosophisch-exegetische Litteratur des 6. Jahrhunderts mehr oder weniger beherrscht. Der Syrer könnte demnach frühestens ein jüngerer Zeitgenosse des Syrianos und er muß in jedem Falle älter sein als die Zeit, in der Ammonios, der Schüler des Proklos, als Haupt der Schule in Alexandria die geistige Führung des Neuplatonismus übernahm.

Hoffmann konnte bei seiner Untersuchung nur von einem Teile des Commentares zu *περὶ ἐρμηνείας* ausgehen. Die ihm unbekannten Arbeiten Prōḃās bestätigen zunächst durchaus das von ihm gewonnene Resultat. Auch die Reste der Commentare zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* und der *εἰσαγωγή* enthalten nicht das Geringste, das auf eine Benützung des Ammonios hinwies. Denn daß Prōḃā wie dieser das Büchlein des Porphyrios in zwei, nicht wie Spättere in drei *κεφάλαια* teilt, kommt nicht in Betracht. Die Zweiteilung ist viel zu sehr das Naturgemäße, als daß wir in ihr eine charakteristische Eigentümlichkeit der Exegese des Ammonios sehen dürften. Vollends der Versuch einer verbesserten Zahlenbezeichnung, der von dem thatsächlich durchgedrungenen System abweicht, führt uns unverkennbar in die Zeit der ersten Anfänge einer nationalsyrischen Gelehrsamkeit.

Aber wir können jetzt noch weiter gehen als Hoffmann und Prōḃā mit Entschiedenheit näher an Syrianos als an Ammonios rücken. Entscheidend ist hier die knappe Angabe der Subscriptio  $\zeta_1$  fol. 12b. 13a. über seine Heimat und Lebensstellung. Er heißt hier: *ܐܪܚܝܐܬܪܘܫܐ ܕܐܢܬܝܘܟܝܐ ܕܫܝܪܝܐܢܐ* d. h. „Archiatros und Archidiaconos von Antiocheia in Syrien“ und Nichts berechtigt uns, wie Wright S. 65 zu thun geneigt scheint, dieser Angabe zu mißtrauen.

1) Vgl. Assemani *Bibliotheca orientalis* III 1. S. 76 mit der richtigen Erklärung von Hoffmann S. 143.

Die Wirksamkeit Prüfäs nach dem Osten zu verlegen, widerspricht schon sein Fehlen in der von Šem'ōn von Bēṭ-Aršām, *ep. de Nestorian*. (Michaelis, *Syrische Chrestomathie I. Göttingen 1768. S. 8f.*) gegebenen Liste der hervorragenden Lehrer an der Perserschule in Edessa. Umgekehrt weist nach dem Westen schon sein Name, der hier nahe der lateinischen Sprachinsel Berytos nicht selten gewesen sein mag. Aus Berytos selbst war der römische Philologe M. Valerius Probus hervorgegangen. In Antiocheia genofs spätestens seit Anfang des 6. Jahrhunderts, höchst wahrscheinlich aber bereits merklich früher mit seinen Genossen Tarachos und Andronikos der aus Pamphylien stammende Martyrer Probus hohe Verehrung<sup>1)</sup> und am Ende des 6. Jahrhunderts war es wieder ein Antiochener Probus, der sich vom Patriarchen Petrus von Kallinikos lossagte, um das jakobitische Bekenntnis mit demjenigen der Synode von Chalkedon zu vertauschen.<sup>2)</sup>

Ist aber jene Subscriptio zuverlässig, dann fällt das Leben Prüfäs zum gröfseren Teile noch in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Schon aus den allgemeinsten Erwägungen geht dies hervor. Die erste syrische Übersetzung des Theodoros, von dem Perser Ma'nā noch zu Lebzeiten des grofsen Exegeten, d. h. vor 429 gefertigt, ist älter als die nestorianische Bewegung, noch kein Tendenzwerk. Die tendenziöse Beschäftigung mit Theodoros im Sinne offener oder verdeckter Opposition gegen den siegreichen Kyrillos und die Beschlüsse von Ephesos vertreten unter den Syrern in Antiocheia Prüfäs, in Edessa Hiṣā. Naturgemäfs haben wir Antiocheia als den älteren, Edessa als den jüngeren Sitz jener Opposition zu betrachten. Die nestorianische Schule von Edessa ist nichts Anderes als die Fortsetzung der alten eine ledigliche *ἑνωσις σχετική* behauptenden Theologenschule von Antiocheia. Antiocheia, Edessa und Nisibis — Djundī-Sābūr sind die drei Etappen des Rückzuges der antiochenischen Lehre vor der in Ephesos als Glaubenssatz der katholischen Kirche proklamierten alexandrinischen von der *ἑνωσις ὁμο-*

1) Severus von Antiocheia hielt im Jahre 515 an ihrem Feste die 78. seiner *ὁμιλίαι ἐκδοθέναι*: cod. Vat. Syr. 142 fol. 24b—29a (in der Übersetzung des Paulus von Kallinikos), cod. Mus. Brit. Add. 12159 fol. 63a—65b (in der Übersetzung des Jakobus von Edessa). Vgl. zur Datierung meine Ausführungen in dem Aufsätze über *das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* in *Römische Quartalschrift Jahrgang 1897 S. 39—43*. Für Palästina ist das Fest der Heiligen schon zwischen 362 und dem Ende des vierten Jahrhunderts bezeugt durch das im s. g. Hieronymianum aufgegangene Martyrologium von Nikomedeia. S. die Ausgabe von Duchesne in *Acta Sanctorum Novembris. Tomi II pars prior S. 60*.

2) Vgl. das Fragment aus der Kirchengeschichte des Dionysios von Tell-machré aus cod. Vat. Syr. 144 herausgegeben von Assemani *Bibliotheca orientalis* II 76 f. und die Streitschriften der antiochenischen Mönche gegen den Abtrünnigen in cod. Mus. Brit. Add. 12155 fol. 107a—152b und 14533 fol. 107a—123b.

*στατική*. Die Aufhebung der Schule in Edessa im Jahre 489 ist bloß die Wiederholung eines analogen Vorganges, der — nur ohne das Eingreifen brutaler Gewalt — sich weit früher in Antiocheia abgespielt hatte. Dem Allem entspricht es aber, daß die antiochenische Theodorosübersetzung der edessenischen voranging, die Thätigkeit Pröḃās in Antiocheia vor derjenigen Hiḃās in Edessa begann, und dies erscheint um so wahrscheinlicher, als in Edessa bis zum Jahre 435 jede Regung nestorianischer Gesinnung, insbesondere das Studium des Theodoros mit den äußersten Mitteln niedergehalten wurde. Am klarsten wird die Sache aber, wenn wir die öffentliche Stellung des Pröḃā in Antiocheia ins Auge fassen. Als Archiatros war er kaiserlicher Staatsarzt, als Archidiakonos einer der ersten kirchlichen Würdenträger zur Seite des Patriarchen. In beiden Stellungen war ein Gegner der ephesinischen Glaubensformel kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts in der Hauptstadt des römischen Syrien unmöglich. Man bedenke nur die völlig veränderten Verhältnisse. Schon vom Beginne der eutychianischen Wirren an bis zu seinem Tode im Jahre 458 durchwühlte der rastlose Mönch Bar-Ṣaumā das westliche Syrien in monophysitischem Sinne. Mit der byzantinischen Centralregierung schwankte die Provinz mit Ausnahme des fernen Edessa nur noch zwischen dem Bekenntnis von Chalkedon und den schärferen oder mildernden Formen des Monophysitismus. In Antiocheia kam wiederholt in der Person des Petrus ὁ *ῥωαφεύς* ein extrem monophysitisch gesinnter Fanatiker zur Herrschaft über die Kirche. Seit 482 lebte der ganze römische Orient im Schisma dem Westen und Altrom gegenüber, weil der Hof die Formel von Chalkedon einer Union mit dem gemäßigten Monophysitismus geopfert hatte, und 489 fiel in Edessa die letzte Heimstätte der nestorianischen Lehre auf römischer Erde. Auf der anderen Seite löste sich unaufhaltsam der Zusammenhang zwischen den Nestorianern Persiens und der westsyrischen Mutterkirche, bis zwischen den Jahren 485 und 498 unter dem Einfluß persischer Politik offiziell auch das letzte Band theoretischer Gemeinschaft zerrissen wurde. In diesen Jahrzehnten, während derer in blutigen Verfolgungen und rohen Pöbelaufständen sich Chalkedonensier und Monophysiten gegenseitig zerfleischten, wäre selbst für die stille wissenschaftliche Thätigkeit eines nestorianisch-gesinnten Gelehrten in Antiocheia kein Raum gewesen, geschweige denn, daß dieser Gelehrte auch noch mit einem Staatsamte eine hervorragende kirchliche Würde hätte vereinigen können.

Sollen runde Zahlen angegeben werden, so dürfte mithin die litterarische Thätigkeit des Pröḃā etwa zwischen die Jahre 430 und 460 fallen. Der ersten Hälfte dieser Zeit wird seine Beschäftigung mit Theodoros, der zweiten werden die philosophischen Arbeiten angehören, die den Einfluß des seit 435 an der Spitze der athenischen

Philosophenschule stehenden Syrianos verraten. Schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts wäre demnach unser Commentar zur *εἰσαγωγή* entstanden.

Von der Frage nach seinem Alter wenden wir uns zu der Art seiner Überlieferung. Die einzige Grundlage des Textes ist S<sub>1</sub>. Sie kann, soweit es sich um die niedere Kritik handelt, als eine verhältnismässig sehr gute bezeichnet werden. Schwere Corruptelen scheinen an keiner einzigen Stelle vorzuliegen. Auch durch Interpolation hat der Text nicht gelitten. Dagegen lassen sich nicht selten kleine oder grössere Lücken bemerken, die einem nachlässigen Abschreiben — kaum erst seitens des Schreibers der modernen Copie — ihre Entstehung verdanken. Aber bei der grossen Einförmigkeit und Gebundenheit der Sprache liegt eine Ausfüllung mit Hilfe des griechischen Textes der *εἰσαγωγή* immer im Bereiche der Möglichkeit.

Schlimmer als diese Lückenhaftigkeit des Textes an einzelnen Stellen ist die Thatsache, daß das erhaltene Ganze nur ein dürftiger Torso ist, der von der ursprünglichen Arbeit Prōḃās kein zureichendes Bild mehr gewinnen läßt. Zunächst fehlt der ganze erste Teil des Commentares. Schon der Schreiber der Handschrift in Alqōs — wohl eher als erst der Schreiber der modernen Copie — hat diesen Mangel in seiner Vorlage gefunden und sich wegen der Unvollständigkeit seiner Abschrift entschuldigt: *ἡ ἀρχὴ τοῦ βιβλίου* d. h. „*τμήμα α* habe ich in der Handschrift nicht gefunden“. Von vornherein ist damit die eine und zwar dem Inhalte der *εἰσαγωγή* nach interessantere Hälfte der Leistung des Syrer vollständig unserer Kenntnis entrückt. Nur daß dem Ganzen die übliche Einleitung über die *ἐπὶ κεφάλαια*, nach denen vor Behandlung jeder Schrift zu fragen sei, voranging, legt der Vergleich mit den Commentaren zu *περὶ ἑρμηνείας* (bei Hoffmann, S. 63—67. 90—94) und den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* (S<sub>1</sub> fol. 79a—80b) nahe. Zur Gewissheit erhoben wird es durch die Stelle γ' 4f. (Übersetzung S. 148, 6 ff.), die offenbar auf eine in der Einleitung gegebene Auseinandersetzung über die *εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις* des commentierten Textes zurückverweist.

Aber auch der zweite Teil ist keineswegs vollständig oder in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten. Der vorliegende Text ist so gut als ausschliesslich eine Paraphrase des zweiten Teiles der *εἰσαγωγή*, der über die *κοινά* und die *ἴδια* der *πέντε φωναί* handelt. Derartiges Umschreiben ohne jede Einzelerklärung ist aber der Erklärungsweise des Prōḃā geradezu entgegengesetzt. Ein Blick auf den durch Hoffmann veröffentlichten Teil des Commentars zu *περὶ ἑρμηνείας* genügt, um dies erkennen lassen. Nun bildete allerdings der Commentar zur *εἰσαγωγή* eine völlig selbständige Arbeit, nicht

etwa den ersten Teil eines Commentares zum ganzen Organon, dem auch der Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* eingegliedert gewesen wäre. Eine gewisse Verschiedenheit der Erklärungsart bei der Schrift des Aristoteles und der einleitenden Abhandlung des Porphyrios wäre daher füglich denkbar und auch innerlich wohl zu motivieren. Aber ein Gegensatz wie zwischen dieser dürren Paraphrase und jener den Text Wort für Wort erläuternden, Zweifel aufwerfenden und lösenden, kaum ein mögliches Bedenken, eine verborgene Schwierigkeit aufser Acht lassenden Erklärungsweise, ist zu schroff, als daß wir glauben könnten, der Text von  $S_1$  enthalte Alles, was Prōḃā zum zweiten Teile der *εἰσαγωγή* zu sagen hatte. Hierzu kommt, daß zweimal noch Spuren einer Einzelerklärung auftauchen, die ganz auf die Art des Commentares zu *περὶ ἑρμηνείας* hinauslaufen. Zunächst ist es die Stelle  $\alpha 1-\beta$  (Übersetzung S. 149, 27—33). Hier wird die bereits Eingangs behandelte Frage, weshalb Porphyrios ausdrücklich von den *κοινὰ* und *ἴδια* der *πέντε φωναί* rede, nochmals aufgeworfen und beantwortet. Die Wiederholung läßt sich meines Erachtens nur verstehen, wenn ursprünglich die erste Berührung der Frage einer allgemein orientierenden Einleitung zu *τμήμα β* der *εἰσαγωγή*, die zweite dagegen, welche die von Prōḃā mit Vorliebe angewandte Form der *ἀπορία* und *λύσις* trägt, der Einzelerklärung des Textes angehörte. Noch deutlicher redet eine zweite Stelle  $\alpha 11-\eta$  (Übersetzung S. 150, 30—152, 1). Auch hier stehen sich *ἀπορία* und *λύσις* gegenüber. Zugleich aber fällt diese Stelle so vollkommen als nur möglich aus dem Tone der umgebenden Paraphrase heraus. Ja sie steht nicht nur unvermittelt, sondern geradezu unverständlich in derselben, weil sie unmittelbar sich gar nicht an die Paraphrase der behandelnden Textesworte anschließt. Auch hier ist wieder der vorangehende paraphrastische Abschnitt ursprünglich eine kurze Einleitung in die Einzelerklärung des Kapitels über *κοινὰ* und *ἴδια* von *γένος* und *εἶδος*, die fragliche Stelle dagegen ein einzelnes Stück dieser Erklärung, zu dem wir als Lemma die Worte *καὶ τὰ μὲν γένη συνωνύμως κατηγορεῖται τῶν ὑφ' αὐτά* zu ergänzen haben. Schliesslich zeigt diese zweite Stelle auch darin, daß sie wie der Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* (z. B. Hoffmann, S. 82. 106) und derjenige zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* ( $S_1$  fol. 83b) ausdrücklich auf Alexandros von Aphrodisias Rücksicht nimmt, eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der sonstigen Einzelerklärung Prōḃās.

Folgen wir dem übereinstimmend von beiden Stellen gegebenen Fingerzeig, so erhalten wir folgendes Bild von der Urgestalt unseres Commentares: An der Spitze stand die übliche Einleitung über die *ἐπὶ κεφάλαια*. Kürzere einleitende Vorbemerkungen fanden sich zu Anfang des *τμήμα β* und vor cap. 11 (ed. Busse S. 13, Z. 6) des griechischen Textes. Im übrigen war der Text der *εἰσαγωγή* in eine

Reihe kleinerer Abschnitte zerlegt. Von jedem dieser Abschnitte wurde eine einheitliche Paraphrase gegeben, an die sich dann die in Bezug auf ihn wünschenswert erscheinenden sachlichen Erläuterungen, meist, wenn nicht immer, in der Form von *ἀπορία* und *λύσις*, anschlossen. Eine Worterklärung scheint nicht gegeben worden zu sein. Bei der leichten Verständlichkeit des Textes durfte nach dieser Seite hin die Paraphrase als genügend erachtet werden. Es ist immer noch ein Bild wesentlich verschieden von demjenigen, welches wir bezüglich der Aristoteleserklärung Prōbās durch die Veröffentlichung Hoffmanns erhielten. Aber die Unterschiede der Erklärungsweise hier und dort sind doch aus der Natur der Verhältnisse heraus begreiflich. Eine so eingehende, jedes Wort des Textes abwägende Interpretation wie der *φιλόσοφος* selbst mochte die Einleitung des Porphyrios nicht zu verdienen scheinen. So erklärt sich leicht die wesentliche Beschränkung auf Sacherläuterung. Zugleich hatte Prōbā um die Mitte des 5. Jahrhunderts für die Erklärung der *ἐισαγωγή* noch nicht wie für die Aristoteleserklärung das Vorbild zahlreicher griechischer Commentare und es lag ihm offenbar bei der *ἐισαγωγή* nicht wie nach Hoffmann, S. 146 bei *περὶ ἐρμηνείας* bereits eine syrische Übersetzung des Textes vor, der er die Lemmata seiner Einzelerläuterungen hätte entnehmen können. So verstehen wir auch wohl, weshalb sich sein Commentar hier an eine fortlaufende Paraphrase, nicht wie dort an wortgetreuen mitgeteilte Einzelstellen des Textes anschließt. Die Aristoteleserklärung Prōbās war Interpretation eines bereits geschaffenen syrischen Aristoteles-textes nach dem Muster neuplatonischer Interpretation des griechischen Textes; seine Erklärung der *ἐισαγωγή* war ein erster Versuch, einen bisher weder von Griechen commentierten, noch von Syrern übersetzten Text im Studienkreise der syrischen Schulen einzubürgern und übernahm gleichzeitig die Functionen einer Übersetzung und eines Commentars.

Durch diese Doppelstellung erklärt sich ihr späteres Schicksal. Auf fol. 13a der Handschrift S<sub>1</sub> lesen wir den Titel: *فقه المنطق* d. h. „*πραγματεία* der Logik verfaßt von Aristoteles dem Peripatetiker“ Es folgen die beiden syrischen *γένη* des Philosophen und fol. 14a—45b die Übersetzung der *κατηγορίαι* mit dem eigenen Titel: *منطق* d. h. „*κατηγορίαι* des Philosophen Aristoteles.“ Die Subscriptio fol. 45b nimmt dann nur diesen, nicht den *πραγματεία*-Titel auf fol. 13a wieder auf. Der Letztere leitete also ursprünglich eine Mehrzahl logischer Schriften des Aristoteles, nicht nur die *κατηγορίαι* ein; ein syrisches Organon wie das in der ersten Hälfte von V enthaltene, wahrscheinlich auch wie dieses bis *Ἀναλυτικὰ προ-*

τετρα  $\bar{A}$ , cap. 7 incl. reichend, ist die letzte Textesgrundlage von  $S_1$ , fol. 13a—45b. Nun lehrt aber gerade das Beispiel von  $V$ , daß in einem solchen Organon noch dem γένος Ἀριστοτέλους voran die εἰσαγωγή des Porphyrios ging. Wir haben also fol. 4a—12b mit fol. 13a—45b zu verbinden. Nicht als Erklärung der εἰσαγωγή, sondern als Ersatz des Textes sind die Reste des Prōḇācommentares überliefert. Nicht in seiner Function als Commentar, sondern in seiner Function als Übersetzung ist er den Späteren wertvoll gewesen. Die Zeit des Verfalles der griechisch-syrischen Studien hatte nur noch für seine paraphrastischen Bestandteile, nicht mehr für die ἀπορίαι und λύσεις der Einzelerläuterung Interesse. Das hat die Erhaltung der einen und den Untergang der anderen Stücke zur Folge gehabt. Was uns in  $S_1$  zur Hälfte erhalten ist, das ist nicht der Commentar des Prōḇā selbst, sondern ein — frühestens etwa im 8. Jahrhundert — aus demselben zurechtgeschnittener paraphrastischer Text der εἰσαγωγή, der ein Analogon auf griechischem Boden vielleicht in den μεταφράσεις εἰς τὸ χρήσιμον ἐπιτετυμῆναι des Themistios hat, die Photios, *biblioth. cod. 74* neben seinen ὑπομνήματα εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικά gesehen haben will. Wir müssen uns damit bescheiden, von dem wahrscheinlich ältesten Commentar zur εἰσαγωγή nur noch eine verhältnismäßig junge Überarbeitung zu besitzen.

Textkritische Schwierigkeiten bietet das Erhaltene, von den bereits erwähnten, leicht ausfüllbaren Lücken abgesehen, nicht. Statt der ziemlich reichlichen Punctuation nach dem ausgebildeten ost-syrischen System, das die Handschrift bietet, habe ich im Druck eine einfachere durchgeführt, die sich wesentlich auf nūqzā m'ḡar-sānā und nūqzai saggiḡānūḡā beschränkt.

In der folgenden Übersetzung sind die Ergänzungen des Textes durch cursiven bezw. bei griechischem Satze durch gesperrten Druck bezeichnet. In ( ) stehen die Zusätze, die im Interesse der Deutlichkeit notwendig erschienen.

[?] (Vertrauend) auf die Kraft unseres Herrn Jesus Christus fangen wir an, das Buch der εἰσαγωγή (ab)zuschreiben. — Τμημα β, weil ich τμημα  $\bar{a}$  in der Handschrift nicht gefunden habe.

- 5 Bis hierher hat uns Porphyrios (darüber) belehrt, was γένος und εἶδος und διαφορά und ἴδιον und συμβεβηκός ist. Er kommt nunmehr zum zweiten Teile dieses Buches und in ihm belehrt er uns über die κοινωνίαι dieser πέντε φωναί und über ihre διαφοραί. Alle ὄντα haben nämlich unter einander sowohl eine κοινωνία als eine  
 10 διαφορά, weil die τοῦ παντός ἀρχή eine ist und vielfach an Kräften. Denn wenn das πᾶν nicht eine (einzige) ἀρχή hätte, so hätte nicht



jedes (Ding) im Verhältnis zum anderen eine *κοινωνία*. Nun aber *κοινωνεῖ* jedes (Ding) mit dem anderen *ἐν τῷ εἶναι*. Wenn aber ferner die τοῦ παντός ἀρχή nicht vielfach an Kräften wäre, so hätten τὰ ἐξ αὐτῆς keine *διαφορά*. Mit Recht belehrt also Porphyrios, nachdem er uns (darüber) belehrt hat, was jede einzelne dieser *πέντε* 5 *φωναί* ist, uns nunmehr über ihre gegenseitige *κοινωνία* und *διαφορά*. Er sagt:

Diese *πέντε φωναί* haben die *κοινωνία*, daß sie *κατὰ πλειόνων κατηγοροῦνται*, entweder *κατὰ εἰδῶν ἅμα καὶ ἀτόμων* oder nur *κατὰ ἀτόμων*. Allerdings *κατηγορεῖται καὶ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ καὶ τὸ 10 συμβεβηκὸς κατὰ εἰδῶν καὶ ἀτόμων*, jedoch mit nichten τὸν αὐτὸν τρόπον. Τὸ μὲν γὰρ γένος καὶ ἡ διαφορὰ προηγουμένως κατηγοροῦνται *κατὰ τῶν εἰδῶν*, *κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ τῶν ἀτόμων*. Denn weil der Mensch ein ζῷον und λογικός ist, deshalb ist Sokrates lebendig und λογικός. Τὸ δὲ ἴδιον καὶ τὸ συμβεβηκὸς τοῦναντίον προηγου- 15 μένως μὲν κατηγοροῦνται *κατὰ τῶν ἀτόμων*, *κατὰ δεύτερον δὲ λόγον κατὰ τῶν εἰδῶν*. Denn weil Sokrates φαλακρός und σιμός ist, heißt der Mensch φαλακρός und σιμός und nicht umgekehrt. — Dies über die *κοινωνία* dieser *πέντε φωναί*.

[Ο] Nunmehr kommt aber Porphyrios und spricht von der *κοι- 20 νωνία* und der *διαφορά*, die das γένος im Verhältnis zur *διαφορά* hat und er stellt die *κοινωνία* voran und sagt: Dem γένος und der *διαφορά* kommt die *κοινωνία* zu, daß beide *κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγοροῦνται*. Als zweite kommt ihnen aber die *κοινωνία* zu, daß sie ἀναιρεθέντα ἀναιρεῖ τὰ εἶδη, ὧν κατηγορεῖται, wie z. B. ἀναιρε- 25 θέντος τοῦ ζῴου ἀναιρεῖται ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος. — Dies über die *κοινωνία* des γένος und der *διαφορά*.

Es könnte aber jemand auf Grund des von Porphyrios über γένος und *διαφορά* und εἶδος und ἴδιον und *συμβεβηκός* Gesagten auch die *κοινωνία* und die *διαφοραί* finden, die sie gegenseitig 30 haben. Weil er jedoch in diesem Buche das Wort an denjenigen richtet, der erst neulich mit der μάθησις begonnen hat, setzt er nunmehr auch die *διαφοραί* (auseinander), die das γένος im Verhältnis zur *διαφορά* hat (und) die sechs (an der Zahl) sind.

Καὶ πρῶτον μὲν διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ γένος 35 *κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι ἥπερ τὴν διαιρετικὴν διαφορὰν*, von der hier die Rede ist. Denn λογικός, was eine *διαφορά* ist, μόνον *κατὰ τῶν λογικῶν εἰδῶν κατηγορεῖται*, ζῷον aber *καὶ κατὰ τῶν ἀλόγων*. Ferner διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς, da τὸ γένος περιέχει τὰς διαφορὰς δυνάμει, αἱ δὲ διαφοραὶ περιέχονται. Drittens 40 ferner διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς, da τὸ γένος πρότερόν ἐστι τῆς διαφορᾶς τῇ φύσει τῷ ἀναιρεθῆν τὸ γένος συναναιρεῖν καὶ τὴν *διαφορὰν καὶ τεθείσης τῆς διαφορᾶς τίθεσθαι ἅμα καὶ τὸ γένος*. Denn dies ist bezeichnend (dafür), daß etwas πρότερον τῇ φύσει ist.

Mithin ist auch (dafür), daß etwas ὕστερον τῇ φύσει ist, umgekehrt bezeichnend τὸ ἀναιρεθὲν μὴ συναναιρεῖν τὸ πρότερον τῇ φύσει ὃν καὶ τεθὲν συνεισάγειν τὸ πρότερον τῇ φύσει ὃν. Viertens aber διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ μὲν γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, 5 τὴν δὲ διαφορὰν ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστιν. Fünftens διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ μὲν γένος ἐν εἶναι καθ' (ἐκαστον) εἶδος, τὰς δὲ διαφορὰς πλείους. Sechstens ferner διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς, da τὸ μὲν γένος ἔοικεν ὅλῃ, ἡ δὲ διαφορὰ μορφῇ. — Dies über γένος und διαφορά.

- 10 Kommen wir nunmehr und sprechen wir auch von den κοινωνίαι und den διαφοραί, die das γένος im Verhältniß zum εἶδος hat. Ihre κοινωνίαι sind drei. Die erste ist τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι. Die zweite ist τὸ πρότερα εἶναι τῇ φύσει τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος. Was aber πρότερον τῇ φύσει ist und ὕστερον τῇ φύσει haben wir 15 oben gezeigt. Als dritte κοινωνία aber kommt dem γένος im Verhältniß zum εἶδος zu τὸ ὅλον τι εἶναι ἐκάτερον.

- [ο] Διαφέρει δὲ τὸ γένος im Verhältniß zum εἶδος in sechs τρόποι, in einem τρόπος, da τὸ μὲν γένος κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται εἰδῶν καὶ ἀτόμων, τὸ δὲ εἶδος κατὰ ἀτόμων κατηγορεῖται 20 μόνον. In einem anderen τρόπος διαφέρει τὸ γένος τοῦ εἶδους, da τὸ μὲν γένος περιέχει τὰ εἶδη, τὰ δὲ εἶδη περιέχεται. In einem dritten τρόπος aber διαφέρει das γένος im Verhältniß zum εἶδος, da τὸ γένος πρότερόν ἐστι τῇ φύσει; in einem vierten τρόπος aber διαφέρει, da τὸ μὲν γένος συνανύμως κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν, τὰ δὲ 25 εἶδη τῶν γενῶν οὐ κατηγορεῖται; in einem fünften τρόπος aber διαφέρει, da τὸ γένος πλεονάζει τῷ τῶν εἰδῶν πλήθει, τὸ δὲ εἶδος πλεονάζει τῷ τῶν διαφορῶν πλήθει. In einem sechsten τρόπος aber διαφέρουσι das γένος und das εἶδος von einander, da das γένος nicht εἰδικώτατον wird und das εἶδος nicht γενικώτατον wird. — Dies über 30 die κοινά und die ἴδια des γένος und εἶδος.

- Weil man aber sieht, daß Porphyrios hier gesagt hat, daß das, was κατὰ τοῦ γένους ὡς γένους κατηγορεῖται, auch κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται, sagen wir, daß κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, wenn Alles, was vom γένος ὡς γένος gesagt wird, auch vom εἶδος 35 gesagt wird, folgerichtig, weil das γένος ὡς γένος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, es sich herausstellen würde, daß auch das εἶδος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, und deshalb sagen wir, daß das was Alexandros gesagt hat, ἀκριβέστερον ist. Er hat nämlich gesagt, daß nicht einfach das, was κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, auch 40 κατὰ τοῦ εἶδους κατηγορεῖται, sondern das, was οὐσιωδῶς κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, auch κατὰ τοῦ εἶδους κατηγορεῖται. Denn κατὰ τοῦ ζῳοῦ οὐσιωδῶς κατηγορεῖται τὸ ἐμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν und mit nichten τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι. Denn das ζῳον ist οὐσιωδῶς ἐμψυχον und αἰσθητικόν und deshalb ist auch der

Mensch *ἔμφυχος* und *αἰσθητικός*. Was nämlich *οὐσιωδῶς κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, πάντως καὶ κατὰ τῶν ὑπὸ τὸ γένος εἰδῶν κατηγορεῖται*.

Nachdem also jetzt bekannt ist, wie wir gesagt haben, worin *γένος* und *εἶδος κοινωνοῦσιν* und *διαφέρουσιν*, kommen wir nun- 5 mehr und sagen wir auch, worin das *γένος* im Verhältniß zum *ἴδιον* *διαφέρει* und *κοινωνεῖ*. *Κοινωνεῖ* also das *γένος* im Verhältniß zum *ἴδιον* in drei *τρόποι*, erstens da *ὅντος τοῦ εἶδους ἔπεται γένος εἶναι τούτου τοῦ εἶδους καὶ ἴδιον*. *Ὅντος γὰρ τοῦ ἀνθρώπου πάντως ἐστὶ ζῷον καὶ γελαστικόν*. Als zweite aber hat das *γένος* im Ver- 10 hältniß zum *ἴδιον* die *κοινωνία*, daß sie *ἐπ' ἴσης* *κατηγοροῦνται τῶν ὑφ' αὐτά*. Wie nämlich der Mensch und das Pferd, die *ὑπὸ τὸ ζῷον* sind, *ζῷον* heißen, so heißen auch Sokrates und Platon *γελαστικόν*. Als dritte aber [1] hat das *γένος* im Verhältniß zum *ἴδιον* die *κοι- 15 νωνία*, daß wie das *γένος συνωνύμως κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται*, so auch das *ἴδιον καθ' ὧν κατηγορεῖται*.

*Διαφέρει δὲ τὸ γένος τοῦ ἴδιου* in fünf *τρόποι*. Ein *τρόπος* ist, daß das *γένος* *πρότερον* *τῇ φύσει* ist. Was aber *πρότερον τῇ φύσει* ist und *ὕστερον τῇ φύσει*, haben wir gesagt. In einem anderen *τρόπος* aber *διαφέρει τὸ γένος τοῦ ἴδιου τῷ τὸ μὲν γένος κατὰ πλει- 20 ὄνων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ ἴδιον καθ' ἑνὸς εἶδους*. In einem dritten *τρόπος* *διαφέρει* das *γένος* im Verhältniß zum *ἴδιον*, da es kein *εἶδος* giebt, dem das *γένος* entspräche *ὥστε ἀντικατηγορεῖσθαι αὐτοῦ*, das *ἴδιον* aber (in dieser Weise) dem *εἶδος* entspricht, *καθ' οὗ κατηγορεῖται*, in einem vierten *τρόπος*, da das *γένος κατὰ παντὸς 25 τοῦ εἶδους κατηγορεῖται*, jedoch mit nichten *καθ' ἑνὸς εἶδους μόνον*, das *ἴδιον* aber sowohl *ἀεί* als *κατὰ παντὸς τοῦ εἶδους* als *κατ' αὐτοῦ μόνου* *κατηγορεῖται*. In einem fünften *τρόπος* aber *διαφέρει* das *γένος* im Verhältniß zum *ἴδιον*, da *τὸ μὲν γένος ἀναιρούμενον ἀναιρεῖ τὸ εἶδος καὶ τὸ τοῦ εἶδους ἴδιον, ἀναιρούμενον δὲ τὸ ἴδιον οὐκ ἀναιρεῖ 30 τὸ γένος*. — Dies darüber, in wie vielen *τρόποι* das *γένος* im Verhältniſſe zum *ἴδιον* *κοινωνεῖ* und *διαφέρει*.

Sagen wir nunmehr auch, worin das *γένος* im Verhältniß zum *συμβεβηκός κοινωνεῖ* und *διαφέρει*. Sache des Kundigen ist es aber, zu wissen, worin das *γένος* im Verhältniß zum *συμβεβηκός κοινωνεῖ*, 35 soferne sie weit auseinanderliegen, weil das *συμβεβηκός* in keiner Hinsicht zur Existenz des *εἶδος* beiträgt, das *γένος* aber, wie gesagt wurde, zur Existenz des *εἶδος* beiträgt und deshalb *ἐν τῷ τί ἐστι* *κατηγορεῖται*, während das *συμβεβηκός ἐν τῷ ποτόν τί ἐστι* (*κατηγορεῖται*) wie die *διαφορά*. Sache des Weisen ist es aber, 40 die *κοινωνία* derjenigen (Dinge) zu kennen, die sehr von einander verschieden sind, wie mit der *διαφορά* derjenigen (Dinge) vertraut zu sein, die gegenseitig *κοινωνοῦσιν*. Deshalb sagen wir, daß es die Sache des *τῶν πραγμάτων ἐμπειρός* mit nichten ist, die *κοινωνία*

oder Ähnlichkeit zu kennen, die dem Hunde im Verhältniß zum Wolfe zukommt, und der Taube im Verhältniß zur Turteltaube, (eine Ähnlichkeit), die auch für das Auge klar ist, sondern die *διαφορά* der Genannten im Verhältniß zu einander zu kennen, wie wir sagen, 5 daß es die Sache des Kundigen ist, die *κοινωνία* zu bezeichnen, welche die Mücken und die Elephanten haben, die sehr von einander *διαφέρουσιν*. Porphyrios sagt also, daß dem *γένος* im Verhältniß zum *συμβεβηκός* eine (einzige) *κοινωνία* zukommt, daß sowohl das *γένος* als auch das *συμβεβηκός* *κατὰ πλείονων κατηγορεῖται*. Τὸ γὰρ 10 *μέλαν* καὶ τὸ *ζῷον* κατὰ πλείονων κατηγορεῖται.

*Διαφέρει δὲ τὸ γένος τοῦ συμβεβηκός* in vielen Hinsichten. καὶ *πρῶτον μὲν τῷ τὸ μὲν γένος εἶναι πρὸ τῶν εἰδῶν*, τὸ δὲ *συμβεβηκός* τῶν εἰδῶν ὕστερον, wie aus dem Obigen bekannt ist. Denn es muß zuerst ein *σῶμα* sein und dann (erst) ist es *λευκόν* oder 15 *μέλαν*. Ferner *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκός* [~], da von den τοῦ *γένους* *μετέχοντα* keinem einzigen ein *πλεῖον* und *ἥττον* in der τοῦ *γένους* *μέθεξις* zukommt — denn *ἐπ' ἴσης ζῷον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος* —, den τοῦ *συμβεβηκός* *μετέχοντα* aber ein *πλεῖον* und *ἥττον* in der τοῦ *συμβεβηκός* *μέθεξις* zukommt und wir deshalb 20 sagen, daß dieses mehr oder weniger *λευκόν* ist als das, was mit ihm *μετέχει* τοῦ *λευκοῦ*, jenes aber mehr oder weniger *μέλαν* als das, was mit ihm *μετέχει* τοῦ *μέλανος*. Drittens aber *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκός* τῷ τὸ *συμβεβηκός* *προηγούμενος* κατὰ τῶν *ἀτόμων* *κατηγορεῖσθαι* und dann κατὰ τῶν εἰδῶν, τὸ δὲ *γένος* τῶν 25 *εἰδῶν* *προηγούμενος* und dann κατὰ τῶν *ἀτόμων*. Viertens aber *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκός* τῷ τὸ *γένος* *ἐν τῷ τί ἐστι* *κατηγορεῖσθαι*, τὸ δὲ *συμβεβηκός* *ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι* *κατηγορεῖσθαι* ἢ *πῶς ἔχον*. Denn gefragt, *ποῖός ἐστιν ὁ Αἰθίοψ ἢ πῶς ἔχων*, antworten wir, *ὅτι μέλας ἐστίν*.

30 Nachdem also Porphyrios gesagt hat, worin im Verhältniß zum *εἶδος* und zur *διαφορά* und zum *ἴδιον* und zum *συμβεβηκός* das *γένος* *κοινωνεῖ* und worin es *διαφέρει*, setzt er *τὸν προειρημένον ἡμῖν κανόνα* (auseinander). Er sagt:

Da die Besprochenen 5 sind, können sie 10 *συζυγίαι* eingehen. 35 Denn, multiplicieren wir 5 mit 4, so ergiebt sich 20 und, nehmen wir, wie gesagt wurde, die Hälfte von 20, so ergiebt sich 10. Es läßt sich aber auch auf anderem Wege finden, daß von 5 (Dingen) 10 *συζυγίαι* (möglich) sind und, damit man auch das Gesagte erkenne, ist es notwendig, daß wir zuvor sagen: die Summe der *συζυγίαι*, die ein (*πράγμα*) mit anderen *πράγματα* eingehen kann, ist 40 um 1 geringer als die Summe, die sich durch Addition desjenigen, welches die *συζυγία* eingeht, und derjenigen, mit welchen es eine *συζυγία* eingeht, ergiebt. Dies ist klar bei der Erwägung, daß, wenn nur ein *πράγμα* (gegeben) ist und kein anderes und drittes, es eine

*συζυγία* nicht eingehen kann, folgerichtig, wenn 2 *πράγματα* (gegeben) sind, dasjenige, welches die *συζυγία* eingeht, eine *συζυγία* eingehen kann, wenn aber 3 *πράγματα* (gegeben) sind, es 2 *συζυγίαι* eingehen kann und, wenn 4, 3, folgerichtig auch, wenn 5 (gegeben) sind, 4. Wenn also dies bekannt ist, so ist klar, daß diese *πέντε φωναί*, die 5 da sind *γένος* und *εἶδος* und *διαφορά* und *ἰδιον* und *συμβεβηκός*, 10 *συζυγίαι* eingehen können. Denn, wenn das *γένος* die eine von diesen *πέντε φωναί* ist, so kann es mit den übrigen 4 nur 4 *συζυγίαι* eingehen und wenn wir das *γένος* wegnehmen und 4 *φωναί* bleiben, und wiederum die *διαφορά* eine von diesen 4 *φωναί* ist, so kann sie 10 mit den übrigen 3 nur 3 *συζυγίαι* eingehen, und wiederum, wenn wir die *διαφορά* wegnehmen und 3 *φωναί* bleiben [β] und das *εἶδος* die eine von diesen 3 *φωναί* ist, kann es mit den 2 übrigen nur 2 *συζυγίαι* eingehen, und wiederum wenn wir das *εἶδος* wegnehmen und 2 *φωναί* bleiben, wobei das *ἰδιον* die eine von diesen 2 *φωναί* 15 ist, so kann es mit dem *συμβεβηκός* nur eine *συζυγία* eingehen. Da also das *γένος*, wie gezeigt ist, 4 *συζυγίαι* eingehen kann und die *διαφορά* 3 und das *εἶδος* 2 und das *ἰδιον* eine, so ist klar, daß sich 10 *συζυγίαι* ergeben. — Dies darüber, wie viele *συζυγίαι* sich von den vorliegenden *πράγματα* ergeben. 20

Weil also Porphyrios (bereits) gesagt hat, worin das *γένος κοινωνει* und *διαφέρει* im Verhältnis zur *διαφορά* und zum *εἶδος* und zum *ἰδιον* und zum *συμβεβηκός*, kommt er nunmehr dazu, uns zu belehren, worin die *διαφορά* im Verhältnis zum *εἶδος* *κοινωνει* und *διαφέρει* und im Verhältnis zu den übrigen. Er sagt: Im Verhältnis 25 zum *εἶδος* *κοινωνει* die *διαφορά* in zwei *τρόποι*, erstens da *τὰ μετέχοντα αὐτῶν ἐπ' ἴσης μετέχει αὐτῶν*, in einem zweiten, da sie *ἀεὶ πάρεσι τοῖς μετέχουσιν*.

*Διαφέρει δὲ ἡ διαφορά τῷ τὴν διαφοράν ἐν τῷ ποῖόν τι ἐστὶ κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ εἶδος ἐν τῷ τί ἐστιν.* Wenn indessen der Fall 30 eintritt, daß das *εἶδος ἐν τῷ ποῖόν τι ἐστὶ κατηγορεῖται*, οὐ καθὸ εἶδος ἐστίν, ἀλλὰ καθὸ ἔχει τὴν διαφοράν, *κατηγορεῖται*. Zweitens aber *διαφέρει ἡ διαφορά τοῦ εἶδους τῷ τὴν διαφοράν κατὰ πλείονων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ εἶδος κατὰ ἀτόμων μόνον.* Drittens aber *διαφέρει ἡ διαφορά τοῦ εἶδους τῷ τὴν διαφοράν προτέραν εἶναι τοῦ* 35 *εἶδους οὐ κατηγορεῖται τῇ φύσει, τὸ δὲ εἶδος ὕστερον.* Viertens *διαφέρει ἡ διαφορά τοῦ εἶδους, da διαφορά συντίθεται ἄλλη διαφορὰ καὶ ἀπεργάζεται εἶδος, aber nicht εἶδος εἶδει συντίθεται ὥστε ἀποτελέσαι (ἄλλο) τι.* Denn *συνιόντος (τινὸς) ἵππου τινὶ ὄνῳ γίγνεται ἡμίονος*, jedoch mit nichten *εἶδος εἶδει συντίθεται*, so daß jedes von 40 ihnen seinen *ὄρος* bewahrte, wie *κοινωνοῦντος τοῦ λογικοῦ τῷ θνητῷ* jedes von ihnen seinen *ὄρος* und seinen *λόγος* bewahrt. — Dies über die *κοινὰ* und die *ἰδία* der *διαφορά* im Verhältnis zum *εἶδος*.

Er sagt jedoch auch, worin die *διαφορά* im Verhältnis zum

ἴδιον κοινωνεῖ und διαφέρει. Als erste haben sie die κοινωνία, daß τὰ μετέχοντα αὐτῶν ἐπ' ἴσης μετέχει αὐτῶν, als zweite aber (die), daß παντὶ τῷ μετέχοντι καὶ αἰεὶ (πάρ)εστιν ἡ διαφορὰ καὶ τὸ ἴδιον. Denn das γελαστικόν findet sich immer beim Menschen und bei dem  
5 ganzen εἶδος Mensch, wie oben gesagt wurde, und es kommt auch dem Menschen allein zu.

Διαφέρει δὲ ἡ διαφορὰ τοῦ ἰδίου in zwei τρόποι, erstens, da die διαφορὰ κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, das ἴδιον aber καθ' ἑνός [-], zweitens, da die διαφορὰ allerdings κατηγορεῖται κατὰ τοῦ  
10 οἰκείου εἶδους, jedoch mit nichten das εἶδος ἀντικατηγορεῖται τῆς διαφορᾶς, das ἴδιον aber sowohl κατηγορεῖται κατὰ τοῦ εἶδους, als auch τὸ εἶδος κατ' αὐτοῦ. — Dies über die κοινὰ und die ἴδια der διαφορὰ im Verhältniß zum ἴδιον.

Sagen wir nunmehr auch, worin die διαφορὰ im Verhältniß zum  
15 συμβεβηκὸς κοινωνεῖ und διαφέρει. Als erste besitzt die διαφορὰ im Verhältniß zum συμβεβηκὸς die κοινωνία, daß sowohl die διαφορὰ, als das χωριστόν und das ἀχώριστον συμβεβηκὸς κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται. Ferner κοινωνεῖ die διαφορὰ im Verhältniß zum ἀχώριστον συμβεβηκὸς, da wie die διαφορὰ παντὶ (πρός)εστι καὶ αἰεὶ τῷ με-  
20 τέχοντι, so auch das ἀχώριστον συμβεβηκὸς παντὶ (πρός)εστι καὶ αἰεὶ τῷ μετέχοντι. Denn das μέλαν kommt dem ganzen γένος der Raben und (kommt ihm) immer zu.

Διαφέρει δὲ ἡ διαφορὰ τοῦ συμβεβηκὸς in drei τρόποι, erstens, da eine (einzige) διαφορὰ περιέχει πᾶν τὸ ὑφ' αὐτὴν εἶδος, ein (ein-  
25 zig) συμβεβηκὸς aber mit nichten πάντως περιέχει πᾶν τὸ εἶδος, ἐν ᾧ ἔστιν. Denn wenn die schwarze Farbe auch bei dem ganzen Volke der Αἰθίοπες ist, ist sie doch mit nichten bei dem ganzen εἶδος der Menschen. In einem zweiten τρόπος διαφέρει ἡ διαφορὰ τοῦ συμβεβηκὸς, da ἡ μὲν διαφορὰ οὐκ ἐπιδέχεται τὸ πλεον καὶ  
30 τὸ ἥττον, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐπιδέχεται τὸ πλεον καὶ τὸ ἥττον, wie oben gezeigt wurde; in einem dritten τρόπος διαφέρει, da die ἐναντία διαφοραὶ d. h. aber λογικὸς und ἔλλογος sich nicht miteinander vermischen, das λευκόν aber und das μέλαν sich vermischen, wie man sagt, um das χρῶμα zu begründen, das weder λευκόν noch μέλαν  
35 ist, aber in der Mitte von beiden liegt. — Dies über die κοινὰ und die ἴδια der διαφορὰ im Verhältniß zum συμβεβηκὸς.

Nunmehr sagt Porphyrios auch, worin das εἶδος im Verhältniß zum ἴδιον κοινωνεῖ und διαφέρει und im Verhältniß zum συμβεβηκὸς. Denn es ist nicht (mehr) notwendig, daß er das εἶδος mit dem  
40 γένος und mit der διαφορὰ vergleiche, soferne das εἶδος von ihm ἐν τῷ προειρημένῳ λόγῳ (schon) mit dem γένος und der διαφορὰ verglichen wurde. Er sagt nunmehr: Κοινωνεῖ das εἶδος im Verhältniß zum ἴδιον in zwei τρόποι, erstens, da beide ἀντικατηγοροῦνται ἀλλήλων — denn jeder Mensch ist ein γελαστικόν und jedes γελαστικόν

ist ein Mensch, — zweitens aber, da τὰ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἰδίου μετέχοντα ἐπ' ἴσης μετέχει.

Διαφέρει aber das εἶδος im Verhältniß zu ἰδίον in vier τρόποι, erstens, da ein εἶδος γένος von anderen (εἶδη) werden kann, wie wir oben zeigten, daß eines und dasselbe γένος im Verhältniß zu etwas 5 γένος und im Verhältniß zu etwas anderem εἶδος sein kann, das ἰδίον aber etwas anderes oder (ἰδίον) eines anderen [L.] als des οἴκειον εἶδος nicht zu werden vermag. Zweitens aber διαφέρει das εἶδος im Verhältniß zum ἰδίον, da das εἶδος πρὸ τοῦ ἰδίου gedacht wird. Αἶψά γὰρ ἄνθρωπον ὑφίσταται und dann ist er ein γελαστικόν. 10 Drittens ferner διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ ἰδίου, da τὸ μὲν εἶδος ἐνεργεία (πάρ)εστι τοῖς μετέχουσιν, τὸ δὲ ἰδίον δυνάμει. Viertens aber διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ ἰδίου, da das εἶδος einen anderen ὄρος hat und das ἰδίον wieder einen anderen ὄρος hat, wie aus dem bekannt ist, was oben über εἶδος und ἰδίον gesagt wurde. — Dies über die κοινά 15 und die ἰδια des εἶδος im Verhältniß zum ἰδίον.

Sagen wir jedoch ferner auch, worin das εἶδος im Verhältniß zum συμβεβηκὸς κοινωνεῖ und διαφέρει. Porphyrios sagt, daß diese in hohem Grade verschieden und deshalb ihre κοινωναί spärlich sind. Indessen κοινωνοῦσι τῷ κατὰ πλείονων κατηγορεῖσθαι τὸ εἶδος 20 καὶ τὸ συμβεβηκός.

Διαφέρει δὲ τὸ εἶδος τοῦ συμβεβηκότης in vier τρόποι. In einem ersten τρόπος διαφέρει τῷ τὸ εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν τῷ πόθεν τί ἐστίν, in einer zweiten aber, da das εἶδος ein einziges ist bei der οὐσία, die μετέχει αὐτοῦ, die συμβεβη- 25 κότη aber mehrere sind bei einer (einzig) οὐσία, drittens, da τὰ εἶδη προεπισυνέχεται τῶν συμβεβηκότην, τὰ δὲ συμβεβηκότη ἐπεσιώδη ἐστίν, viertens, da τὰ τοῦ εἶδους μετέχοντα ἐπ' ἴσης μετέχει, die τοῦ συμβεβηκότης μετέχοντα aber ein πλεον und ἥτιον haben. Denn man sagt, daß dieser mehr oder weniger λευκός ist. — Dies 30 über die κοινά und die ἰδια des εἶδος im Verhältniß zum συμβεβηκός.

Kommen wir nunmehr und sagen, inwiefern das ἰδίον im Verhältniß zum συμβεβηκὸς κοινωνεῖ und διαφέρει. Denn den Vergleich des ἰδίου mit dem γένος und der διαφορά und dem εἶδος, übergeht Porphyrios, weil er diesen Vergleich in der ἐξέτασις durchgesprochen 35 hat, die er über diese im Verhältniß zum ἰδίον anstellte. Er sagt: Κοινωνεῖ das ἰδίον im Verhältniß zum συμβεβηκός in zwei τρόποι, erstens, da, wie die τοῦ ἰδίου μετέχοντα nicht ohne es sein können, so auch die τοῦ ἀχωρίστου συμβεβηκότης μετέχοντα nicht ohne es zu sein vermögen. Zweitens aber κοινωνεῖ τὸ ἰδίον τῷ ἀχωρίστῳ 40 συμβεβηκότη, da, wie das ἰδίον αἰ (πάρ)εστι καὶ παντὶ τῷ μετέχοντι εἶδει, so auch das ἀχωρίστου συμβεβηκός αἰ (πάρ)εστι καὶ παντὶ τῷ μετέχοντι.

Διαφέρει aber das ἰδίον im Verhältniß zum συμβεβηκός in drei

τρόποι, erstens, da das *ιδιον* einem (einzigen) *εἶδος* zukommt, das *συμβεβηκός* aber, auch wenn es *ἀχώριστον* ist, mehreren *εἶδη* zukommt. Denn das *μέλαν* findet sich mit nichten nur beim Raben, sondern auch beim Haupthaar. Zweitens aber, da τοῦ *ιδίου* ἀντι-  
 5 *κατηγορεῖται* τὸ *εἶδος*, οὐ *ἐστὶν* *ιδιον*, [Ω] das *συμβεβηκός* aber, auch wenn es *ἀχώριστον* ist, nicht *ἀντικατηγορεῖται* τοῦ *εἶδους*, ἐν ᾧ *ἐστὶν*, drittens, da τὰ τοῦ *ιδίου* *μετέχοντα* ἐπ' *ἰσῆς* *μετέχει*, die τοῦ *συμβεβηκός* *μετέχοντα* aber ein *πλεῖον* und *ἦττον* haben. — Dies über die *κοινά* und die *ἰδια* zwischen jedem von diesen und  
 10 jedem anderen, (nämlich) *γένος* und *διαφορά* und *εἶδος* und *ιδιον* und *συμβεβηκός*.

Porphyrrios sagt aber: Es kommen diesen *πέντε φωναί* (noch) andere *κοινωνίαι* und *διαφοραί* zu, auſser den von uns genannten, jedoch genügen auch die vorliegenden für diese *ἐξέτασις* und so be-  
 15 enden wir diese *πραγματεῖα* mit dem Beistande Gottes des Herrn des Alls.

Zu Ende ist die Erklärung und Erläuterung der *εἰσαγωγή* des Philosophen Porphyrrios, verfaſt von einem gewissen alten Weisen Prōḃā, Archiatros und Archidiakonus  
 20 von Antiocheia in Syrien.

## 2. Der Commentar des Ioannes Philoponos.

Ob Prōḃā, indem er die *εἰσαγωγή* in den Studienkreis seiner Volksgenossen einführte, ihr auch schon eine ebenbürtige Stellung an der Spitze der logischen Schriften des Aristoteles selbst eingeräumt sehen wollte, geht aus den Resten seines Commentares nicht hervor. Gewiſs ist, daſs ihr eine solche Stellung auf griechischem Boden durch Ammonios gegeben wurde, und indem der Vorstand der alexandrinischen Schule das Büchlein des Porphyrrios unter die im schulmäßigen Studienbetrieb zu erläuternden logischen Fundamentalschriften aufnahm und ihm hier die erste Stelle anwies, hat er die unverrückbare Grundlage für den Typus des griechischen *εἰσαγωγή*-Commentares geschaffen.

Aus seinem mündlichen, das Buch erklärenden Lehrvortrage ist sein eigener Commentar herausgewachsen. Durch die Bedürfnisse einer logischen Anfangsvorlesung ist seine Behandlungsweise der *εἰσαγωγή* bedingt und von dem gemeinsamen Lehrer hat sich die nämliche Behandlungsweise auf seine Schüler vererbt, um durch ihre Vermittelung in die spätere byzantinische und syrisch-arabische Philosophie überzugehen. Der in der Schule des Ammonios entstandene Commentar zur *εἰσαγωγή* gewann so eine nicht minder weittragende und nachhaltige Bedeutung als die Schrift des Porphyrrios selbst. Durch ihn und die für ihn charakteristische Öko-



nomie hat der Bau des für das ganze Mittelalter maßgebenden Systems logischer Schuldoctrin erst seinen Abschluß gefunden.

Bisher hatte man das Studium der Logik mit den *κατηγορίαι* begonnen. Die Erklärung dieser Schrift eröffnete den Kreis der auf die Logik bezüglichen Lehrvorträge in den Schulen von Athen und Alexandria. Eine kurze Einleitung in das Ganze der aristotelischen Logik ging daher dieser Erklärung voraus. Sie umfaßte die Antwort auf die zehn Vorfragen: *πόθεν τὰ ὀνόματα τῶν φιλοσόφων αἰρέσεων; τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; πόθεν ἀρχτεὸν τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; τί τὸ ἀναφαινόμενον ἡμῖν χρησίμων ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας; τίνα τὰ ἔργοντα ἐπὶ ταύτην; πῶς δεῖ παρασκευάσασθαι τὸν ἀκροασάμενον φιλοσόφων λόγων; τί τὸ εἶδος τῆς Ἀριστοτέλους ἐπαγγελίας; διὰ τί φαίνεται ὁ φιλόσοφος ἀσάφειαν ἐπιτηδεύσας; ποτα δεῖ καὶ πόσα προλαμβάνεσθαι ἐκάστου τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγούμενον αὐτά;* (Schol. ed. Brandis 34a. b.), eine Antwort, die uns noch in den *κατηγορίαι*-Commentaren des Ammonios (oder Ioannes Philoponos?), Simplikios, Olympiodoros, Elias und des Armeniers David, einer Einleitungsschrift al-Fārābīs und teilweise in Resten einer ähnlichen syrischen Arbeit vorliegt. Das war die Einleitung in die Logik des Aristoteles, die noch Ammonios selbst in Athen bei Proklos hörte.<sup>1)</sup> Weil von der aristotelischen Philosophie die Logik dem Neuplatonismus zunächst wichtig gewesen war und weil man das gesamte philosophische Studium mit dem Studium der Logik begann, war sie zugleich und mehr noch eine Einleitung in das Studium der aristotelischen Philosophie überhaupt. Eine Einleitung in die Philosophie schlechthin wollte und konnte sie noch nicht sein. Das ist lehrreich. Der Neuplatonismus von Porphyrios bis Ammonios ist doch noch zu sehr wirklicher oder vermeintlicher Platonismus, um schon das Studium des Aristoteles geradezu dem Studium der Philosophie gleichzusetzen. Das schulmäßige Sichbeschäftigen mit den Werken des Stagiriten ist ihm bereits unerläßlich, aber es ist ihm doch noch Mittel zu einem höheren Zwecke. Er kennt noch Besseres, Heiligeres als die enge Luft der Schultube. Die Philosophie geht ihm noch nicht in der mehr philologischen als philosophischen Thätigkeit der Interpretation des *φιλόσοφος* auf. Das scholastische Element hat noch nicht über das mystische gesiegt. Das Dogma von der Identität der platonischen Weisheit mit der aristotelischen Schulphilosophie, weil beider mit der einen und

1) Das bezeugt deutlich David *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν*, wenn er (Schol. ed. Brandis 220) nach Aufzählung der Vorfragen fortführt: *ταῦτα πάντα τοῦ Προκλου λέγοντος προλαμβάνειν ἀρχομένους τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων ἐν τῇ συναναγνώσει* u. s. w. Vermittelt ist die Angabe natürlich durch Ammonios selbst und wahrscheinlich weiterhin durch Olympiodoros.

unteilbaren philosophischen Wahrheit, die sich „schwarz auf weiß“ nach Hause tragen läßt, ist noch nicht vollständig durchgedrungen.

Das begann nun anders zu werden, und die Änderung wurde bestimmend für Gestalt und Inhalt der neuen litterarischen Schöpfung des *εἰσαγωγή*-Commentares. Indem Ammonios vor die Erklärung der *κατηγορίαι* die Erklärung der *εἰσαγωγή* schob, hörte die untrennbar mit der Erläuterung der ersten Schrift des Aristoteles verbundene Beantwortung der zehn Vorfragen auf Einleitung in die Gesamtreihe der logischen und damit überhaupt der philosophischen Interpretationsvorträge zu sein. Sie wurde Einleitung zum Commentar über die *κατηγορίαι*. Damit ergab sich aber das Bedürfnis nach einer neuen den erweiterten logischen Unterricht nach vorn abschließenden Gesamteinleitung. So entstanden entsprechend den *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* als ausschließlicher Einleitung zu der ersten aristotelischen Schrift die *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* als der *εἰσαγωγή* des Porphyrios vorangehende Einleitung in das Studium der Philosophie. Die Rücksicht auf die Architektonik des Unterrichts hatte die Neuschöpfung notwendig gemacht. Der Sieg der aristotelischen Scholastik über die platonische Mystik wurde entscheidend für ihren Inhalt. Weil man anfang die aristotelische Schulphilosophie mit der Philosophie schlechthin zu verwechseln, konnte der Beginn des Studiums der ersteren als der richtige Zeitpunkt erscheinen, um von Wesen und Aufgabe, von Definition und Einteilung der Philosophie zu handeln. War die alte Einleitung des Proklos Einleitung in die aristotelische Philosophie gewesen, so wurde die neue des Ammonios Einleitung in die Philosophie schlechthin. Weil aber die *εἰσαγωγή* den Schriften des Aristoteles selbst gleichgestellt wurde, waren auch vor ihr die vor jenen üblichen sieben einleitenden *κεφάλαια* zu behandeln: *σκόπος*, *χρήσιμον*, *τὸ γνήσιον*, *τάξις*, *αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς*, *ἢ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*, *ὑπὸ ποτὸν ἀνάγεται*, zu denen erst nach Ammonios ein achttes, *ὁ διδασκαλικὸς τρόπος*, hinzugefügt wurde. Zwischen die allgemeine Einleitung in die Philosophie und die eigentliche Erklärung schob sich eine besondere Einleitung in die *εἰσαγωγή*. So ergeben sich die drei Teile, die schon im Commentare des Ammonios selbst deutlich hervortreten und bald auch äußerlich von einander unterschieden wurden: *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, *προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς*, *ἐξήγησις τῆς εἰσαγωγῆς*.

Was Ammonios geschaffen hatte, das bildete seine Schule weiter, vielfach es bereichernd, vielfach aber auch nur verbreiternd und verdünnend und die einheitliche stilistische Abrundung des Ganzen, die von der Arbeit des Meisters nicht ohne Erfolg angestrebt worden war, wieder zerstörend. Die eigentliche Erklärung hatte das Schicksal aller aus der griechischen in die byzantinische Welt übergehenden

Commentare. Mit der Zunahme des Umfanges ging eine Abnahme an exegetischem Gehalte Hand in Hand, bis schliesslich durch rein mechanisches Excerptieren auch der äussere Umfang wieder merklich verringert wurde. Das Ganze verlor sich zuletzt einerseits in den anonymen Massen der Marginalscholien, andererseits in den aus Text und Commentar zusammengefloßenen Paraphrasen der *εἰσαγωγή*, die in den compendiösen Gesamtdarstellungen der Logik immer wiederkehren. — Die *προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς* erfuhren nicht nur durch die Einführung des *διδασκαλικὸς τρόπος* in die Reihe der einleitenden *κεφάλαια* eine äusserliche Erweiterung. Auch die einzelnen *κεφάλαια* fanden eine breitere und schematischere Behandlung. Insbesondere gefielen sich einzelne Erklärer in Einschaltung einer mehr oder weniger ausführlichen Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή*. — Weitans am bedeutsamsten entwickelten sich aber die *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*. Schon Ammonios hatte, indem er sich über Definition und Einteilung der Philosophie ausliess, Veranlassung nehmen müssen, auch über *ὅρος* und *διαίρεσις* einige Worte einzuflechten. Was bei ihm beiläufige Bemerkungen gewesen waren, das wurde jetzt zu weitschweifigen Erörterungen ausgestaltet, von denen allein diejenige über den *ὅρος* sich über nicht weniger als neun<sup>1)</sup> einzelne Punkte aus der Lehre von der Definition verbreitete, während diejenige über die *διαίρεσις* verschiedene Doctrinen über den Gegenstand nebeneinanderstellte. Eine nicht weniger ins Gewicht fallende Umgestaltung erlitt der auf die Einteilung des *μαθηματικὸν μέρος* der speculativen Philosophie bezügliche Abschnitt. Hatte Ammonios nur die Einteilung selbst und ihre Begründung gegeben, so fügte man dem jetzt Auseinandersetzungen über die Erfinder der vier *μαθήματα* und über ihr Verhältniss zu einander wie zu verwandten Gebieten geistiger Thätigkeit hinzu. Ja, Olympiodoros scheint sogar, nicht zufrieden mit der mythischen Kunde von den Anfängen der mathematischen Disciplinen, auch ihre Schicksale in historischer Zeit besprochen zu haben. Die Quellen bildeten hier mathematische Einleitungsschriften, die ihrerseits bezüglich der Lehre von dem Erfinder der vier Künste wieder auf der alten litterarischen Gattung der Sammelschriften *περὶ ἐνρημάτων* beruhten. Endlich warfen einzelne Erklärer vor der durch die Definitionen zu beantwortenden Frage, *τί ἐστι φιλοσοφία*, noch die kritische Frage, *εἰ ἔστιν*, auf und eröffneten so die *προλεγόμενα* mit dem Versuche einer

1) Vgl. David *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* (Schol. ed. Brandis 13a): *ἐννέα τινὰ κεφάλαια παραθίδομεν*, und die merkwürdige Inhaltsangabe der *εἰσαγωγή* bei al-Ja'qūbī I 144 f., die sich aus Verwechselung dieser *ἐννέα κεφάλαια* der Definitionslehre mit der dem arabischen Historiker nur dem Titel nach und als ein angebliches Werk des Aristoteles bekannten Schrift über die *πάντα φωναί* erklärt.

Widerlegung der landläufigsten skeptischen Einwürfe gegen die Philosophie. Diese innere Ausgestaltung der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* hatte bald eine sich stetig steigernde Lockerung ihres ursprünglichen äußeren Zusammenhanges mit dem *εἰσαγωγή*-Commentare zur Folge. Frühe wurde der Text getrennt vom Texte des Commentares überliefert. In den logischen Compendien fand der Inhalt der *προλεγόμενα* die erste Stelle unmittelbar vor dem Inhalte der *εἰσαγωγή* und während Leon Magentios in seiner Bearbeitung der *εἰσαγωγή* auf die allgemeine Einleitung verzichtete, fehlte es, wie das unter dem Namen des Galenos erhaltene *περὶ εἰδῶν φιλοσοφίας* beweist, auf der anderen Seite auch nicht an vollständig von der *εἰσαγωγή* unabhängigen kurzen Darstellungen des *προλεγόμενα*-Stoffes.

Nach diesem Überblick über die innergriechische Entwicklung wenden wir uns wieder dem Orient zu. Von den zahlreichen arabischen Commentaren zur *εἰσαγωγή* ist uns kein einziger näher bekannt. Wir vermögen daher nicht ohne weiteres zu beurteilen, ob und bis zu welchem Grade sie von dem durch Ammonios geschaffenen Typus abhingen. Dagegen zeigt der syrische Commentar des Anonymus Vaticanus eine summarische Behandlung der sieben einleitenden *κεφάλαια* und in der großen Masse seiner einzelnen Scholien die allernächste Berührung mit der Schule des Ammonios, zeitweilig sogar wörtliche Übereinstimmung mit griechischen Erklärungen. Die in die erweiterten *προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς* eingelegte Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή* lehrt uns die Handschrift V in syrischer Übersetzung und sogar als Gegenstand weiterer Commentierung in syrischer Sprache kennen. Dafs sie auch auf arabischem Boden nicht unbekannt war, lehrt al-Mas'ūdī, *Kitāb al tanbīh wal-īsrāf* ed. de Goeje S. 60. Denn, wenn er hier Porphyrios im Krater des Ätna den Tod finden läfst, so liegt unverkennbar eine Vermengung der bekannten Erzählung vom Ende des Empedokles mit der Nachricht vor, dafs Porphyrios die *εἰσαγωγή* von einer zum Studium des Ätna unternommenen Reise nach Sicilien aus an Chrysaorios gesandt habe. Die meiste Bedeutung gewannen aber auch im Orient die *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*. Der erste Syrer, der sich mit ihrem Inhalte vertraut erweist, ist Sergios von Riš'ain. Die ganze Ökonomie seines philosophischen Hauptwerkes, der zum grössten Teile in *cod. Mus. Brit. Add. 14658 fol. 1a—606* erhaltenen *Pūšāqē dam'īlūḏā* (ὑπομνήματα λογικά), macht es wahrscheinlich, dafs das verlorene erste Buch ausschließlich diesem Gegenstande gewidmet war. Jedenfalls deckt sich eine teilweise von Hoffmann *De hermeneuticis* S. 135 abgedruckte Stelle seines *mīmrā ḏē al qatigōriūs* (λόγος περὶ τῶν κατηγοριῶν) B fol. 90a mit der Ausführung der erweiterten *προλεγόμενα* über die *διαίσεις*.

An Sergios schließt sich Paulus Persa an, der in seiner an Kosrau Anōšār wān (531—579) gerichteten Logik *ed. Land S. 2f.* im Sinne der *προλεγόμενα* über Wesen und Einteilung der Philosophie handelt. Auf die Reste der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* in dem anonymen Commentar der Handschrift *V* zur Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή*, bei Severus bar Šakkū und Bāzūd haben wir noch näher einzugehen. Dagegen sei hier in Kürze darauf hingewiesen, daß die Einteilung der Philosophie nach den *προλεγόμενα* in allen syrischen Sammlungen von *διαίρεσεις* wiederkehrt, so *V fol. 20a. cod. Berol. Sachau 90 fol. 11a. Berol. Sachau 306 fol. 120b*, um wenigstens einige Beispiele anzuführen. Das getreue Spiegelbild ihrer Bedeutung für die syrische ist schließlich wieder der Einfluß der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* auf die arabische Philosophie und Litteratur. Auf der Grenze beider Gebiete steht Hunain ibn Ishāq mit seinen von Ibn Abi Usaibi'a I 200 erwähnten *Masā'il muqaddama likitāb Furfurjūs al-ma'rūf bil-madchal* (Vorfragen zu dem als die *εἰσαγωγή* bekannten Buche des Porphyrios), in denen wir eine, wie es scheint, noch ziemlich genau sich an das griechische Urbild anlehrende Behandlung des *προλεγόμενα*-Stoffes zu erblicken haben. Vielleicht schon vor ihm hatte der älteste national-arabische Philosoph al-Kindī in zwei auf die Einteilung der Wissenschaft bezüglichen Abhandlungen syrische Darstellungen dieses Stoffes mit größerer Freiheit benützt<sup>1)</sup>. Die Arbeiten Hunains und al-Kindis sind verloren. Dagegen besitzen wir noch die sich an das in ihnen gegebene Vorbild anschließenden Werkchen der beiden größten arabischen Philosophen, das *Kitāb ihṣā' al-'ulūm* (Buch der Aufzählung der Wissenschaften) des al-Fārābī<sup>2)</sup> und die *Ma-*

1) كتاب مائية العلم وأقسامه d. h. „Buch des Wesens der Wissenschaft und ihrer Teile“ und كتاب اقسام العلم الاسمي d. h. „Buch der Teile der menschlichen Wissenschaft“. *Fihrist* I 256. Ibn Abi Usaibi'a I 209. — Fraglich ist mir, ob man ein Recht hat, auch die von Ibn Abi Usaibi'a I 320 namhaft gemachten Schriften al-Rāzīs في الحكمة d. h. „über die Weisheit“ hierher zu ziehen. Es sind Sendschreiben an einzelne Personen, und so ist vielleicht eher an arabische Pendants zur griechischen *προτροπτικός*-Litteratur zu denken. Für solche boten die populärphilosophischen Abhandlungen des Plutarchos und Themistios oder der *λόγος πρὸς Δημόνικον* des Isokrates reichliches Material, falls eine nie erwähnte Übersetzung des *προτροπτικός* des Iamblichos auch wirklich nicht existierte.

2) Genannt von Ibn Abi Usaibi'a II 139 und Ibn al-Qiftī, erhalten im Original durch cod. Escorial. 643 (vgl. Casiri I 189), in lateinischer Übersetzung Gerards von Cremona durch cod. Paris. suppl. Lat. 49, und des Dominicus Gundisalvi z. B. durch cod. Digby 76, sowie in hebräischer Übersetzung des Kalonymos ben Kalonymos aus dem Jahre 1314, z. B. in den codd. De Rossi 458 und 776 zu Parma. Vgl. Steinschneider, *Alfārābī* S. 83 ff. Ich kenne nur den hebräischen Text sowie den lateinischen Gundisalvis, gedruckt unter dem Titel *de scientiis* in der seltenen Ausgabe *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta*

*qāla fī taqāsīm al-ḥikma wal-ʿulūm* (Abhandlung über die Einteilungen der Weisheit und der Wissenschaften) des Ibn Sīnā<sup>1</sup>). Beide beschränken sich auf die *διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας* und haben diese teils selbständig teils unter Zuhilfenahme griechisch-syrischer Quellen zu einem vollständigen System menschlicher Wissenschaft ausgebildet, beruhen aber im festen Kerne der Darstellung durchaus auf der Doctrin der *προλεγόμενα*. Verschiedenartig modifiziert durch Hinweglassung oder Umstellung einzelner Teile, bildet dann die hier der arabischen Welt in klassischer Form vermittelte Einteilung der *προλεγόμενα* die Grundlage für die Einteilung der arabischen und der von diesen abhängigen spätsyrischen Gesamtdarstellungen der Philosophie<sup>2</sup>). Man wird sich daher nicht wundern,

*reperiri potuerunt studio* Guil. Camerarii. Paris 1638, von der ein Exemplar auf der Biblioteca Barberini zu Rom mir zugänglich war, S. 1—41.

1) In der hübschen Ausgabe *تسع رسائل في الحكمة والطبيعات تأليف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين عبد الله بن سينا قسطنطينية سنة ١٢٩٨*

S. 71—80 und in lateinischer Übersetzung mit dem Titel *de scientiarum divisione* in der Ausgabe *Avicennae opera per Andream Alpagem Belluensem. Venetiae 1546*. S. 140 ff. — Arabische Handschriften im Occident sind die codd. Uri. 400. 980. Lugd. Batav. Warner. 958. — Erwähnt wird das in seiner Art klassische Schriftchen von Ibn Abī Uṣaibi'a II 19. — Eine unbedeutende Kleinigkeit ähnlichen Inhaltes von Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī ist cod. Berol. Sprenger 1795 fol. 56 erhalten.

2) Es lassen sich hier deutlich drei Entwicklungsphasen unterscheiden. Die erste bezeichnen die Ichwān al-ṣafā'. Ihre Abhandlungen scheinen verschiedene Redactionen durchgemacht zu haben, in denen denn auch verschiedene Anordnungsprincipien auf den Stoff angewendet wurden, alle mehr oder weniger von der Doctrin der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* abhängig. Die Unterscheidung von *θεωρητική* und *πρακτική* wird noch berührt im Anfange von I 7 (*Abhandlungen in Auswahl* von Dieterici S. 239—254. Deutsch bei Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber. Leipzig 1868*. S. 1—18), und daß sie einmal von Bedeutung für das Ganze war, lehrt die von Dieterici sehr irreführend als „Psychologie“ bezeichnete Abhandlung I 9 (Deutsch a. a. O. S. 102—173), in der That ein Abriss des *ἡθικὸν μέρος* der *πρακτικὴ φιλοσοφία*. Weiterhin wird aber in der ersterwähnten Abhandlung nur unterschieden Logik, Mathematik, Physik und Theologie, — das sind die drei *μέρη* der *θεωρητική* vermehrt um die als *ὄργανον* vom strengen Aristotelismus ausgeschiedene Logik —, jedoch im platonischen Geiste die Mathematik als eine Einleitungswissenschaft an erste Stelle gesetzt. Die endgiltige Redaction knüpft hier an, faßt aber Logik und Mathematik als einheitlichen ersten Teil der Philosophie zusammen und scheidet dafür, wie schon al-Ja'qūbī I 148 ff. nach unbekannter Quelle gethan hatte, die Physik in zwei Teile, Körperlehre und Seelenlehre, Physik im strengeren Sinne und Psychologie. — Die zweite Phase beginnt mit Ibn Sīnā, der in drei verschiedenen Hauptwerken eine dreifache Abgrenzung und Einteilung der Philosophie durchführte. Es umfaßt nämlich *كتاب الشفاء* Logik und die drei *μέρη* der *θεωρητική* in der von den *προλεγόμενα* geforderten Reihenfolge, *كتاب عيون الحكمة* Logik, Physik und Theologie, eine Vereinfachung des ersten Schemas durch Unterdrückung der Mathematik und *كتاب الاشارات والتبهيكات* hinter der Logik, Physik und Metaphysik nur noch in unlösbarer Vereinigung, d. h. die Gegensätze *منطق* und *حكمة*, Logik und speculative Philosophie.

auch der betreffenden Ausführung der *προλεγόμενα* selbst auf arabischem Boden noch mehrfach in der philosophischen Litteratur, ja sogar außerhalb ihrer zu begegnen. Ich verweise um der verhältnismäßig leichteren Zugänglichkeit willen nur auf Ibn Sīnā, *ʿUjūn al-hikma* zu Anfang der Physik, al-Gazzālī, Maqāsid al-falsafa zu Anfang der Metaphysik<sup>1)</sup> und kürzer im *Kitāb al-munqidh min al-dalāl*<sup>2)</sup>, al-Chuwarazmī, *Kitāb mafātih al-ʿulūm* ed. van Volten S. 131 ff., al-Šahrastānī ed. *Būlaq* S. 230 (bei Haarbrücker II 78f.), Šāʿid bei Ibn Abī Uṣaibīa I 36, wo nur الخليفة d. h. „die sittliche“ (sc. Regierung) durch ein Schreibversehen ausgefallen ist, und Hadji Chalfa ed. *Būlaq* I 10 f. 12 f.<sup>3)</sup>. Derartige arabische Darstellungen

Alle drei Systeme haben ihre Nachahmer gefunden, um einige Beispiele zu nennen, das erste in al-Gazzālī in den مقاصد الفلاسفة, wo die Mathematik nur nach der Richtung und Tendenz des Werkes wegen der absolut sicheren Giltigkeit ihrer Sätze außer Betracht bleibt, und an al-Suhrawardī (gest. 1191) in dessen Hauptwerk, dem كتاب التلويحات, das zweite in unmittelbarem Anschluß an Ibn Sīnā in Bar-ʿEbrōjō mit seinem حداد بالهندية und, freier behandelt, in Athīr al-dīn al-Abharī (gest. 1262) in der هداية الحكمة und in al-Qazwīnī (gest. 1276) in den sich ergänzenden Werken منطق (Logik) und حكمة العين (Physik und Theologie), das dritte endlich namentlich in den Vertretern des späteren Kalām, für deren Werke das كتاب تعديل العلوم das Šadr al-Šarīʿa (gest. 1345) mit seinen zwei Teilen علم المبران (Logik) und علم الكلام (rationale Theologie) als Typus genannt sein mag. Alles das ist fortschreitende Vereinfachung des Schemas der *προλεγόμενα* auf der gemeinsamen Grundlage der Einbeziehung der Logik in die Philosophie und der völligen Ignorierung der *πρακτική φιλοσοφία*. — Eine dritte Phase bezeichnet ein Zurückgreifen auf das vollständige Schema der *προλεγόμενα*, das sich in einigen Werken des 13. Jahrhunderts bemerklich macht. Genau an das griechische System hält sich allerdings auch hier nur Severus bar Šakkū in den *Dialogen*. Eine etwas freiere Haltung bewahren die رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية al-Sahrazūrī (Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts) und die حداد بالهندية Bar-ʿEbrōjōs, die gleichmäßig einerseits eine grundsätzliche Trennung der Logik von der Philosophie nicht kennen, andererseits von den drei Teilen der θεωρητική die Mathematik bei Seite lassen, während sie die *πρακτική* im strengen Anschluß an das griechische Schema behandeln.

1) Bei Schmölders *Essay sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*. Paris 1842. S. 16–22. Übersetzung S. 31–38.

2) *Logica et philosophia Algazelis Arabis per Petrum Liechtenstein*. Coloniae 1506 in lateinischer Übersetzung.

3) Minder leicht zugänglich sind die entsprechenden Stellen im كتاب الشفاء Ibn Sīnās, zu Anfang der رسائل الشجرة الالهية al-Sahrazūrī und am Schlusse der Samsīja. Wenigstens durch einen genauen Auszug Ahlwardts *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* IV S. 419 f. etwas näher bekannt ist dagegen die wohl jüngste derartige Erörterung der arabischen Litteratur, diejenige des Muḥammad ibn Ibrāhīm Šadr al-dīn al-Širāzī in seinem 1838 vollendeten Commentare zur هداية الحكمة (cod. Berol. Petermann 695).





ⲉⲟⲗⲁⲛⲁⲗ d. h. „die Weisheit ist die Vervollkommenung der menschlichen Seele durch die *κατάληψις* aller *ὄντα* nach Maßgabe der Befähigung, die ihr zu dieser von der *φύσις* zu Teil wurde. Und zwar sind diese (*ὄντα* zweierlei): entweder sind wir nur zu ihrer *γνώσις* mit Ausschluss ihrer *πράξις* geschaffen oder wir sind zu ihrer *γνώσις* und *πράξις* zugleich geschaffen. Die erste *γνώσις* heisst *ἡ θεωρητικὴ φιλοσοφία*, die zweite aber *ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία*, und diese zweite wird trichotomisch eingeteilt, in die sittliche und die häusliche und die städtische Weisheit. Notwendig bedarf nämlich der Mensch der *γνώσις* der vorzüglichen Eigenschaften, um sie zu besitzen, und der hässlichen Eigenschaften, um sich vor ihnen zu hüten, und diese pflegt aus der sittlichen Weisheit, die *ἡθικῶν* genannt wird, zu erwachsen. In gleicher Weise bedarf der Mensch der *γνώσις* der *πρέπουσα τάξις* seiner Häuslichkeit und der *ποιότης* der Vereinigung von Gatte und Gattin, Kindern und Eltern, Herren und Dienstboten und diese erwächst aus der häuslichen Weisheit, die *οἰκονομικῶν* genannt wird. Ebenso bedarf er auch der *γνώσις* der *ποιότης* der *κοινωνία* der Menschen (überhaupt), und diese erwächst aus der städtischen Weisheit, die *πολιτικῶν* genannt wird. In gleicher Weise zerfällt auch die *θεωρητικὴ φιλοσοφία* in *τρία τινὰ μέρη*. Dasjenige *μέρος*, welches sich beschäftigt mit den von der *ὑλῇ* freien *πράγματα* und dem in Wahrheit ersten *νοῦς* und den übrigen *νόοι*, die diesen (*πράγματα*) gleichen, und den Unterabteilungen des *ἀπλῶς ὄν*, von denen selbst eine solche, die mit der *ὑλῇ* vermischt wahrgenommen wird, mit nichten so (mit ihr) vermischt ist, als bedürfte sie ihrer zu ihrer *ὑπόστασις*, heisst die erste und universelle *φιλοσοφία*. Sein *ὑποκείμενον* ist nämlich das Universellste von Allem, was wissenschaftlicher Untersuchung unterliegt, das *ἀπλῶς ὄν*. So richtet es seine *ἐξέτασις* auf das, was diesem *οὐσιωδῶς ἔπεται*. Es zerfällt in zwei Unterabteilungen, die allgemeine *γνώσις*, die es mit den Unterabteilungen des *ὄν* zu thun hat, und diejenige, welche *ιδίως θεολογία* heisst. Dasjenige *μέρος*, welches sich beschäftigt mit den mit der *ὑλῇ* vermischten *πράγματα*, die der *νοῦς* geschaffen ist von dieser zu sondern, heisst *τὸ μαθηματικόν* wie die vier mathematischen Disciplinen, und wiederum dasjenige *μέρος*, in welchem die *πράγματα* ganz und gar mit der *ὑλῇ* vermischt sind und niemals von ihr gesondert werden können, heisst *φυσιολογία*. Sein *ὑποκείμενον* ist das *σῶμα* des *κόσμος* in Bewegung, Ruhe und Veränderung und über dieses versucht die Darstellung (hier) sich zu ergehen“<sup>1)</sup>.

Wir haben den Einfluss des griechischen *εἰσαγωγή*-Commen-

1) Eine analoge gleichfalls durch das Medium der arabischen Philosophie beeinflusste Auseinandersetzung findet sich auch im *ⲙⲁⲗⲁⲛⲁⲗ ⲉⲟⲗⲁⲛⲁⲗ* cod. Orient. Medic. Palat. 176 pg. 186 f. bezw. 186 fol. 83a. b.

tares auf die syrische und die von dieser abhängige arabische Litteratur von Anfang des 6. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts verfolgt. Er war zweifellos keineswegs geringer als der Einfluß dieser litterarischen Schöpfung des Ammonios auf die gleichzeitige byzantinische Litteratur. Wir stehen jetzt vor der Frage, wie wir ihn zu erklären haben. — Sergios von Riš'ain schöpfte gewiß unmittelbar aus einem griechischen Texte und für Paulus Persa wird man das Gleiche anzunehmen sehr geneigt sein, wenn man bedenkt, zu welcher Blüthe nach Agathias II c. 66—71. IV c. 30 hellenisches Wesen am Hofe des großen Kosrau Anōšār wān gelangt war. Auch bei Hunain, dem besten Kenner des Griechischen im mittelalterlichen Orient, ist directe Abhängigkeit von einem griechischen *προλεγόμενα*-Texte noch denkbar, obschon nicht gerade wahrscheinlich. Im Übrigen ist sie schlechterdings ausgeschlossen. Die Logik des Paulus Persa bot an *προλεγόμενα*-Stoff weitaus weniger als wir in den späteren syrischen und arabischen Quellen antreffen, kann mithin als Grundlage für diese nicht in Frage kommen. Das Nämliche a priori auch von dem ersten Buche der *Pūššāqē* des Sergios anzunehmen sind wir nicht berechtigt, aber, daß die ganze spätere syrisch-arabische Philosophie in der Lehre von Wesen und Einteilung der Philosophie einzig und allein von ihm abhängig sein sollte, ist doch kaum glaublich, mag man von der Bedeutung des ostsyrischen Archiatros eine noch so hohe Meinung haben. Vollends für die Bekanntschaft des Orients mit der speciellen Einleitung in die *εἰσαγωγή* und mit der *ἐξήγησις* würde durch die Verweisung auf ihn gar Nichts erklärt. Neben den selbständig das griechische Material verarbeitenden syrischen Werken haben wir noch mindestens einen wörtlich übersetzten Commentar als Grundlage unserer orientalischen Überlieferung anzunehmen.

Auf griechischem Boden ist es neben der bahnbrechenden Arbeit des Ammonios selbst vor allem diejenige des Olympiodoros, die den nachhaltigsten Einfluß auf die spätere litterarische Entwicklung ausübte. Busse hat sie *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Berolini 1887. Supplement. praefat. XLI—XLIV* als die gemeinsame Quelle der erhaltenen Commentare des Elias und David erwiesen. Teils durch diese, teils unmittelbar hat er bis in die jüngsten Randscholien und Logikcompendien hinein eine entscheidende Einwirkung geübt. Für den Orient kann weder er noch Ammonios, weder Elias noch David als Quelle der auf einen griechischen *εἰσαγωγή*-Commentar zurückgehenden Tradition angesehen werden. Mehrfach kehren hier die erweiterte Auseinandersetzung über die *διαίρεσις*, der Abschnitt über die Erfinder der vier mathematischen Disciplinen, die Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή* wieder. Vereinzelt finden sich auch die erweiterte Auseinandersetzung

über den *δρος*, der Abschnitt über die Stufenfolge der vier Disciplinen, die Abwehr gegen die Einwürfe der Skepsis. Das schließt den Gedanken an Ammonios aus. Wir haben die Quelle der syrisch-arabischen Tradition unter den in den allgemeinen und den speciellen *προλεγόμενα* erweiterten Commentaren seiner Schule zu suchen. Auf der anderen Seite verbietet sich der Gedanke an Olympiodoros oder einen von ihm abhängigen Erklärer durch die radikale Textesverschiedenheit der auf Olympiodoros beruhenden griechischen und der durch V und Severus bar Šakkū vertretenen syrischen Überlieferung bezüglich der Erfindung der Musik, die ich *Philologisch-Historische Beiträge ... Wachsmuth . . . . . überreicht*. S. 149 f. erklärt habe. Eben dort habe ich auch bereits den Namen des Mannes genannt, den wir vielmehr als den Archegeten der orientalischen Tradition betrachten müssen. Es ist kein Anderer als der vielseitige Alexandriner Ioannes Philoponos. Bei der Knappheit des mir in den *Beiträgen* zur Verfügung stehenden Raumes mußte ich mich darauf beschränken, meine Annahme mit dem Hinweis auf das späterhin näher zu besprechende Erscheinen des *فيلسوف* d. h. *Φιλόσοφος* in V fol. 129 a zu stützen. Das ist ein schlechthin unanfechtbares äußeres Zeugnis wenigstens für die Fragmente von V und den an der entscheidenden Stelle des *εὑρήματα*-Abschnittes mit ihnen übereinstimmenden Severus. Immerhin mag es hier gestattet sein, durch eine allgemeinere Erwägung auch die hohe innere Wahrscheinlichkeit der Hypothese darzuthun, die unsere orientalische Überlieferung in ihrer Gesamtheit auf Ioannes Philoponos zurückführt.

Ist, wie wir gezeigt haben, an Ammonios und Olympiodoros mit seinen Nachretern nicht zu denken, so scheinen zunächst vermutungsweise noch drei Namen genannt werden zu können: Damaskios, Simplikios und Philoponos. Alle drei Männer sind Schüler des Ammonios und werden als solche mit der Erklärung, die der Meister dem Büchlein von den *πέντε φωναί* widmete, vertraut gewesen sein. Wir fassen zunächst Damaskios und Simplikios ins Auge, die späterhin aus dem Zusammenhange der alexandrinischen Schule ausschieden, um die letzten Schicksale der athenischen zu teilen. Als der despotische Wille des Justinianus im Jahre 529 dem Nachleben der heidnischen Weisheit in Athen ein Ende machte, waren sie die bedeutendsten unter den letzten ungebogenen Vorkämpfern des alten Glaubens und der alten Philosophie, die nach Agathias II 30 f. diesen am persischen Königshofe eine neue Heimat zu begründen unternahmen. Wir wissen, daß ihre kühnen Hoffnungen sich nicht erfüllten. Enttäuscht kehrten die edeln Denker 533 unter dem diplomatischen Schutze Persiens in das römische Gebiet zurück. In der That scheint der phantastische Versuch, das geistige Erbe des Hellenentums unmittelbar nach dem per-

sischen Osten zu verflanzen, so gänzlich erfolglos geblieben zu sein, daß er nicht die leiseste Spur im Orient hinterließ. Keine orientalische Geschichtsquelle berichtet von ihm. Die Begleiter des Damaskios und Simplikios sind der syrisch-arabischen Wissenschaft völlig unbekannt, und das Nämliche scheint von Damaskios selbst zu gelten. Nie wird in der gelehrten geschichtlichen Litteratur auch nur sein Name genannt. Nichts giebt uns ein Recht zu der Vermutung, daß nur eine einzige seiner litterarischen Arbeiten ins Syrische oder gar Arabische übersetzt gewesen sei. Das ist anders bei Simplikios. Nach *Fihrist* I 286 war ein seinen Namen tragender Commentar zu *περὶ ψυχῆς* syrisch übersetzt und vielleicht noch Anderes aus seinem Nachlasse dem Orient unmittelbar bekannt. Aber zu den der syrisch-arabischen Welt eigentlich vertrauten Neuplatonikern gehört auch er keineswegs. Ibn al-Qiftī und vielleicht schon Ibn al-Nadīm unterschied — gewiß mit Unrecht — von dem Philosophen einen Mathematiker und Andere haben vielleicht wieder den Philosophen mit einem von ihm verschiedenen Arzte confundiert. Selbst wenn es von Damaskios oder Simplikios einen *εἰσαγωγή*-Commentar gab, ist also seine Übersetzung ins Syrische nicht eben wahrscheinlich. Aber nicht einmal, daß der Eine oder der Andere sich als Lehrer oder als Schriftsteller mit der *εἰσαγωγή* überhaupt beschäftigt habe, wird uns irgendwo bezeugt, und trotz des Schweigens der Überlieferung es vorauszusetzen, scheint ziemlich gewagt. Gerade Damaskios und Simplikios bezeichnen gegenüber der scholastischen Richtung des nüchternen Ammonios eine letzte Rückkehr zu den Idealen des älteren Neuplatonismus, der hellenischen Erlösungsreligion im philosophischen Gewande. Für Simplikios war Iamblichos von besonderer Bedeutung und zumal in Damaskios loderte noch einmal alle Glut schwärmerischer Theosophie, weltflüchtiger Askese und wundersüchtiger Glaubensinnigkeit, deren die sterbende Antike fähig war. Bei Simplikios vereinigt sich dann noch mit dem religiösen Grundelement eine Fülle historischen Sinnes und positiven Wissens, ein Geist echter und alter Gelehrsamkeit, an die Ammonios und seine Schule nicht entfernt heranreichen. In dieser Sphäre scheint die Gedankenöde der *πέντε φωναί* keine Stätte zu haben.

So bliebe denn eben Philoponos übrig, und für ihn spricht auch direct genau ebenso Vieles, wenn nicht noch mehr, als gegen Damaskios und Simplikios. Dem Orient ist er bekannt und vertraut, wenn Einer. Für die syrisch-arabische Wissenschaft und Gelehrten geschichte ist er — allerdings confundiert mit einem wohl etwas jüngeren Arzte Ioannes aus Alexandria — geradezu die hervorragendste Erscheinung der griechischen Litteratur seit Galenos. Der Artikel bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 104 f. und der durch Stein-

schneider bekannte des Ibn al-Qiftī sprechen deutlich genug. Für die syrischen Monophysiten gehört er neben den drei Kappadokiern, Kyrillos, Pseudo-Dionysios und Severus von Antiocheia zu der das eigentliche Glaubensfundament der Sekte bildenden Pleias der „griechischen Väter“. Wie es scheint, alle seine theologischen Schriften und von philosophischen gewiß die Commentare zu *Ἀναλυτικὰ πρότερα, φυσικὴ ἀκρόασις, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* und *περὶ ζῶων μορίων* waren ins Syrische übersetzt<sup>1)</sup>. Die theologischen Schriften wurden commentiert, teilweise in Auszüge gebracht und, wie die codd. Mus. Brit. Add. 14532. 14533. 14538. 17214 beweisen, eifrig für dogmatische Catenen excerptiert. Der *Διατητής* erscheint in cod. Mus. Brit. Add. 14684 neben dem Neuen Testament und den Schriften des Pseudo-Dionysios und der Kappadokier als Gegenstand masoretischer Bearbeitung. Er und einige kleinere theologische Arbeiten wurden noch im 9. Jahrhundert eifrig studiert. Denn diesem gehören übereinstimmend die Haupthandschrift cod. Vat. Syr. 144, die weniger guten codd. Mus. Brit. Add. 12171. 14670 und die Palimpsestfragmente des cod. Mus. Brit. Add. 17215 an.

Wie Philoponos dem Orient bekannter ist als Damaskios und Simplicios, so ist er auch den Traditionen des gemeinsamen Lehrers Ammonios treuer geblieben als sie. Mit der Theosophie der athenischen Schule hat der christliche Sophist in Alexandria nicht das Mindeste gemein. Seine Commentare zeigen ihn als völlig in den Bahnen des Ammonios wandelnden Erklärer des Aristoteles, die syrischen Übersetzungen seiner theologischen Werke als einseitigen, ausschließlich mit den trivialsten Waffen einer billigen Schulweisheit fechtenden Dialektiker. Hier ist Alles nur zu verstandesklar und nüchtern, ganz unberührt vom Hauche plotinischen Geistes. Vollends die Vereinigung philosophischer Studien mit grammatischen, wie sie für den von Griechen, Syrern und Arabern mit Vorliebe als *ὁ γραμματικὸς* Bezeichneten charakteristisch ist, liegt ganz in der Richtung der *πέντε φωναί*. Freilich auch von Philoponos nennt

1) Ein ausdrückliches Zeugnis für syrische Übersetzung legen bezüglich des Commentares zu *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 251 und Ibn al-Qiftī (vgl. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 58 Anmk. 280) ab. Für den Commentar zur *φυσικὴ ἀκρόασις* ist die Existenz eines syrischen Textes dadurch gesichert, daß nach *Fihrist* I 250 zwei verschiedene arabische Texte auf Qustā ibn Lūqā und 'Abd al-Masīch ibn-Nā'ima zurückgingen, d. h. auf zwei Übersetzer aus dem Syrischen, von denen Kenntnis des Griechischen anzunehmen uns Nichts berechtigt. Bei dem Commentare zu *Ἀναλυτικὰ πρότερα* endlich reichte der arabische Text nur bis I cap. 7 inclusive. Er ist also aus einem Texte geflossen, der die auf syrischem Boden allbekannte, auf griechischem unerhörte Verstümmelung der *Ἀναλυτικὰ* zur Voraussetzung hat. Vgl. *Fihrist* I 249. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 42 und ausführlicher *Alfarābī* S. 157, wonach der *Fihrist*-text zu corrigieren ist.

die griechische Überlieferung einen Commentar zur *εἰσαγωγή* nicht. Aber an ihre Stelle tritt die arabische. Ibn Abī Uṣaibī'a I 105 führt am Schlusse seines Schriftenverzeichnisses klar und deutlich den *شرح كتاب ايساغوجى لفرغوريوس* d. h. „Commentar des Buches *εἰσαγωγή* von Porphyrios“ an, und diese Anführung scheint nicht allein die Existenz des Commentares, sondern auch die Thatsache seiner Übersetzung ins Arabische zu gewährleisten. Das Schriftenverzeichnis des „Ioannes Grammatikos“ bei Ibn Abī Uṣaibī'a zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der erste und weitaus grössere Teil, der bis zu dem Titel *مقالة أخرى يرد فيها على قوم آخر* d. h. „eine andere Abhandlung, in der er andere Leute widerlegt“ reicht, ist systematisch geordnet: Commentare zu Aristoteles, Commentare zu Galenos, religiös-philosophische Werke. Die letzte Quelle ist so gut als ausschließlich der *Fihrist*, dessen in den Artikeln über Aristoteles, Galenos und Ioannes Grammatikos zerstreute Angaben zusammengearbeitet sind. Nur darin, daß er einen Commentar zu *περὶ ἐρμηνείας* nicht, und dafür einen solchen zu den *Τοπικά* kennt, weicht Ibn Abī Uṣaibī'a von Ibn al-Nadīm ab. Das kommt auf das Conto der Mittelquelle, die entweder 'Ubaid-Allāh ibn Djibrīl oder al-Sidjistānī gewesen sein wird. Hier stehen wir auf dem schlüpfrigen Boden lediglicher pinakographischer Überlieferung der gelehrten geschichtlichen Litteratur, wo wir Übersetzung eines Werkes ohne alles Weitere nur auf Grund einer ausdrücklichen Bezeugung annehmen dürfen. Anders beim zweiten Teile. Er umfaßt nur drei Werke, eine *مقالة فى النبض* d. h. „Abhandlung über den Puls“, die erhaltene Schrift des Philoponos *κατὰ Προκλου περὶ ἀλδιότητος κόσμου* und den Commentar zur *εἰσαγωγή*. Von diesen ist die Widerlegung des Proklos fast mit denselben Worten schon in der den ersten Teil bildenden Liste genannt und die medicinische Schrift ist so gut als gewiß identisch mit einem der beiden gleichfalls hier bereits erwähnten Commentare zu Arbeiten des Galenos über den Puls. Das wären unter drei Titeln nicht weniger als zwei Doubletten zu Titeln des auf dem *Fihrist* beruhenden *πίναξ*. Darunter ist eine, über die selbst Ibn Abī Uṣaibī'a sich nicht täuschen konnte. Offenbar haben die beiden Listen also eine ganz verschiedene Bedeutung und es ist kaum eine andere Erklärung abzusehen als die: das grössere Verzeichnis giebt die Ibn Abī Uṣaibī'a durch die gelehrten geschichtlichen Litteratur bekannten Titel, das kürzere die nach seiner beschränkten Kenntnis dem Orient durch Übersetzungen vertraut gewordenen Schriften an.

Wir wissen einerseits: Ioannes Philoponos ist einer der den Syrern bestbekannten griechischen Schriftsteller späterer Zeit. Wir wissen andererseits: Ioannes Philoponos hat die *εἰς-*

αγωγή commentiert und sein Commentar war höchst wahrscheinlich arabisch übersetzt. Wenn wir nun in Verbindung mit syrischen Textesstücken, die zweifellos auf einen griechischen εἰσαγωγή-Commentar zurückgehen, dem Namen Φιλόπονος begegnen, so wird es kaum mehr als Kühnheit erscheinen, auch eine syrische Übersetzung seines Commentares zu behaupten. Dafs aber eine solche Übersetzung bei den Monophysiten, die ja von der Mitte des 6. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts die eigentlichen Träger der griechisch-syrischen Studien waren, alsbald geradezu kanonische Geltung gewinnen konnte, ja gewinnen mußte, ist verständlich. Es wird daher nicht als unwahrscheinlich zu bezeichnen sein, dafs auch der Niederschlag der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* in den syrischen Sammlungen von *διαρρέσεις* und die Masse des *εἰσαγωγή*-Commentares des Anonymus Vaticanus von Philoponos abhängig sind. Ebenso liegt die Vermutung nahe genug, auch der von Sergios von Riš'ain im griechischen Urtexte benützte Commentar sei kein anderer als der seinige gewesen. Ich beschränke mich aber im Folgenden auf die durch die Handschrift V, Severus bar Sakkū und Bāzūd vermittelten Reste. Der Commentar des Anonymus Vaticanus wird im dritten Abschnitt dieser Veröffentlichung uns zu beschäftigen haben, die in Frage kommende Stelle des Sergios gehört einem Beitrage zur Erklärung der *κατηγορίαι* an, der unter den syrischen *κατηγορίαι*-Commentaren seine Stelle finden wird, und die syrischen *διαρρέσεις*-Schriften möchte ich einer einheitlichen und selbständigen Publication vorbehalten.

#### A. Die Fragmente des cod. Vat. Syr. 158.


Eine von St. Evodius Asse'mani<sup>1)</sup> flüchtig hingeworfene Vermutung konnte zu der trügerischen Hoffnung verleiten, in V die syrische Übersetzung des Philoponoscommentares vollständig er-

1) *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* I 3 S. 307, wo übrigens dem Leser die Wahl zwischen Ammonios und Philoponos gelassen wird. Schon dafs an Ammonios entschieden nicht zu denken ist, hätte bei Bezugnahme auf die Stelle vorsichtiger machen sollen. Überhaupt ist dem Stephanus Evodius gegenüber die größte Vorsicht überall geboten. Schon die fertig gewordenen Bände des vatikanischen Kataloges wimmeln von Ungenauigkeiten, und dafs das übrige Material gerade an dem bei allen seinen Verdiensten doch stets in die Breite, nicht in die Tiefe arbeitenden Cardinale Angelo Mai seinen sospitator finden mußte, war nur ein weiteres Unglück. Vollends im Kataloge der codices orientales Medicei-Palatini scheint der bedenkliche Herr nicht nur durch Flüchtigkeit gesündigt, sondern auch in maiorem gloriam der beschriebenen Handschriften bewußt gelogen zu haben. Vgl. die zuerst von Renan *De philosophia peripatetica apud Syros* S. 59 aufgedeckte Thatsache, dafs bei den codd. Medic. Palat. 176—179, die nach Asse'mani den Aristoteles in der Übersetzung des Hunain ibn Ishāq enthalten sollen, ein flüchtiger Blick schon genügt, um sich zu überzeugen, dafs wir vielmehr lediglich *Λοζζ. Λοζζ.* des Bar-Eβροjō vor uns haben.





der einleitenden „Erzählung“ und der Anfang der *εἰσαγωγή* bis zu den Worten des griechischen Textes τὸ δὲ ζῶον γένος ὃν ἀνθρώπου καὶ βοῦς καὶ ἵππου κατηγορεῖται (ed. Busse S. 2 Z. 27) fehlen jetzt in Folge eines Blätterverlustes, waren aber noch 1592 vorhanden, wie der in diesem Jahre aus V abgeschriebene cod. Orient. Medic. Palat. 183 beweist, da er fol. 1a—17b die vollständige Übersetzung der *εἰσαγωγή* bietet. Hier dient also das aus irgendwelchen *προλεγόμενα* τῆς *εἰσαγωγῆς* ausgehobene Stück als Einleitung zur *εἰσαγωγή*, wie die aus den *προλεγόμενα* τῶν *κατηγοριῶν* stammende Einteilung des Organons und das γένος die Einleitung zu den wirklich aristotelischen Bestandteilen des Organons bilden. Anders im zweiten Teile der Handschrift. Das ist eine Sammlung von drei Erklärungsschriften zur *εἰσαγωγή*. Die erste — fol. 107a—129a —, überschrieben  d. h. „Erklärungen der *εἰσαγωγή*“, ist der Commentar des Anonymus Vaticanus, die dritte, fol. 135a mit dem Titel  d. h. „Notiz über das Ziel des Porphyrios in der *εἰσαγωγή*, die er an Chrysaorios schrieb“ beginnend und nur noch zu geringem Teile leserlich erhalten, ist nicht eine Ausführung über σκοπός im Sinne der *προλεγόμενα* τῆς *εἰσαγωγῆς*, sondern eine syrische Synopsis des Buches nach Art der bei den Arabern späterhin so beliebten Schriftchen über أغراض oder غرض d. h. τέλος oder τέλος eines wissenschaftlichen Buches. In der Mitte zwischen beiden steht ein Stück mit dem Titel  d. h. „Erklärung der Erzählung über den Philosophen Porphyrios, verfaßt von einem gewissen Müheliebenden“. Hier hat Renan mit Recht Ioannes Philoponos erkannt, aber der Text, den dieser nach unserem Titel commentiert haben soll, ist nicht die *εἰσαγωγή*, sondern — in einem wenig abweichenden Texteszustand — genau die uns vom Anfang der Handschrift wohlbekannte, aus den *προλεγόμενα* τῆς *εἰσαγωγῆς* stammende, Entstehungsgeschichte des Buches von den πέντε φωναί.

Philoponos gehört selbst derjenigen Generation von Erklärern an, durch welche die Entstehungsgeschichte erst in die *προλεγόμενα* eingefügt wurde. Es ist schlechterdings undenkbar, daß er sie auch schon wieder dort ausgehoben und unter dem völlig unzutreffenden Titel einer *ἱστορία Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου* zum Gegenstande eines eigenen Commentares gemacht haben sollte. Ja, unser angeblicher Commentar des Philoponos war überhaupt niemals griechisch geschrieben. Er ist das Machwerk eines Syriers und lehnt sich schon an den syrischen Text der Entstehungsgeschichte an. Das beweisen schlagend sofort die zu den Textesworten  d. h. „dieser Porphyrios, der Philosoph“ gehörigen zwei





raten und sobald er Atem hole, gingen aus seinem Munde Bäche hervor und das sei wie Feuergluten. Die *φυσικοί* sind sehr in Zweifel über ihn, weil, obgleich es sich dem Ansehen nach um Feuer handelt, seine *ἐνέργεια* nicht derjenigen des Feuers gleicht. Denn sie verbrennt nicht wie das Feuer und ist nicht *ἐν ἄλλῃ τινὶ ὕλῃ*. Einzelne sagen, es sei das Sonnenlicht, das durch die Ritzen der Erde dringe und hier (wieder) herauskomme und Andere denken anders davon“. Das ist einmal eine, wie es scheint, ziemlich weit verbreitete syrisch-christliche Tradition, die in der ersten Recension der Entstehungsgeschichte auf fol. 1 in einer Interpolation ihren Niederschlag gefunden hat, dann eine Sammlung widersprechender Angaben über die vulkanische Thätigkeit des Aetna und ihren Grund, die für einen syrischen Scholiasten schließlic noch aller Ehre wert, an und für sich aber doch kläglich genug ist. Ist dieser Commentar somit im Wesentlichen jeder Spur echter Gelehrsamkeit baar, so müssen um so mehr zwei Stellen auffallen, die sich beim ersten Blick als Reste von *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* zu erkennen geben. Sie müssen besonders auffallen, weil sie zur Erklärung des Textes nicht das Mindeste beitragen. Anschließend nämlich an die Behauptung des Textes, es sei ohne das Vorstudium der vier mathematischen Disciplinen ein Studium der Philosophie so gut als unmöglich, berichtet der Commentar über die Einteilung der Philosophie, über die Stellung des *μαθηματικὸν μέρος* zu den beiden anderen *μέρη* der *θεωρητικῇ φιλοσοφίᾳ* und über die Erfinder der vier Arten von Mathematik. Weitaus das Meiste steht hier in keinerlei Zusammenhang mit jener Behauptung des Textes und, was etwa noch an sie anklingt, das ist weit eher im Widerspruch mit ihr als geeignet, sie zu begründen. Nach dem Text soll ja die Mathematik ein unerläßliches Vorstudium der ganzen Philosophie sein. Was der Commentar über ihre Stellung im Organismus der Philosophie ausführt, hat kein anderes Ergebnis, als das zum Überflus noch mit dürren Worten ausgesprochene, dafs ihre Kenntnis nicht zum Studium der Physik, sondern nur zum Studium der Metaphysik notwendig ist, von den drei Zweigen der *πρακτικῇ φιλοσοφίᾳ* gar nicht zu reden. Es ist klar: der Verfasser des syrischen Commentares hat seinem jämmerlichen Geschreibe dadurch etwas aufzuhelfen gesucht, dafs er ohne langes Besinnen einige kostbare Flicker aus irgendwelchen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* herübernahm. Nun ist aber auch kein Zweifel mehr möglich, woher der Name des Philoponos stammt. Jene *προλεγόμενα*, denen der Syrer den unpassenden Aufputz seiner kümmerlichen Arbeit entnahm, waren diejenigen des Philoponos. Mit jenem Aufputz ist sein Name auf den Commentar zur „Geschichte des Porphyrios“ übergegangen. Der Commentator hatte, wenn nicht ein gewisses Recht, doch immerhin alle Veranlassung sein Werk als

τοῦ Φιλοπόνου zu bezeichnen. Das Beste, ja das einzige Wertvolle darin war ein Excerpt aus dem *εἰσαγωγή*-Commentar des Alexandriners.

Aber, müssen wir uns noch fragen, was veranlafte den Syrer, gerade die allgemeine Einleitung dieses *εἰσαγωγή*-Commentares zu plündern? Sollte nicht irgendwelcher Zusammenhang zwischen seinem Text und der Quelle seines Commentares bestehen, sollte er etwa dadurch auf die allgemeinen *προλεγόμενα* geführt worden sein, daß er die „*Geschichte des Porphyrios*“ selbst den speciellen entnommen wufste, vielleicht erst selbst entnommen hatte? — Ich dünkte, wir dürften unbedenklich mit einem Ja antworten. Es scheint, daß unser biederer Syrer eben es war, der aus einem Stücke von *προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς* die syrische *vita Porphyrii* zurecht machte, die man später wohl als Vorsatzstück der syrischen *εἰσαγωγή* verwendete, und daß er dann sein eigenes Fabrikat unter Benützung der zugehörigen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* commentierte. Damit hätten wir nicht allein die Abschnitte des Commentares über die *διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας* und die *ἐνρεταί* der *τέσσαρα εἶδη τοῦ μαθηματικοῦ*, sondern auch die syrische Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή* selbst auf den Commentar des Ioannes Philoponos zurückzuführen.

Ich gebe im Folgenden die Übersetzung der drei Fragmente. Den zugrunde liegenden Text, auf *V* allein beruhend, halte ich für leidlich gesichert, obwohl leichte Änderungen hier verhältnismäßig häufiger notwendig waren als in den Resten des *Πρόβα*-Commentares. Die Punctuation der Stücke in der Handschrift ist die denkbar einfachste, nur aus *nūqzai-sagijānūḥā* und verhältnismäßig seltenen Fällen von *nūqzā mēḥarsānā* bestehend, und ist von mir unverändert in die Veröffentlichung herübergenommen. Das erste Fragment ist in den beiden von der Handschrift gebotenen Textesgestalten — nach der unvollständigen Vorbemerkung der *εἰσαγωγή* in der Übersetzung des Athanasios und nach den Lemmata im Commentare des Pseudo-Philoponos — mitgeteilt.

#### Fragment I: Entstehungsgeschichte der *εἰσαγωγή*.

[⤵] Erzählung, die zeigt, weshalb Porphyrios diese unten stehende *εἰσαγωγή* an Chrysaorios schrieb und wie sie geschrieben wurde.

[⤵] Erzählung über den Philosophen Porphyrios.

Was wir nun aus dieser Erzählung lernen ist: Wer der Verfasser dieser *εἰσαγωγή* war und woher er stammte und an wen er sie richtete und aus welchem Grunde sie geschrieben wurde und an welchem Orte.

10

Dieser Porphyrios, der Philosoph, stammte aus der Stadt Tyros. Er war von den dortigen (Bürgern) verbannt. — Weil er gewagt hatte  
 5 das heilige Evangelion widerlegen zu wollen und seine Widerlegung wurde untersucht von Gregorios Thaumaturgos. (Interpolation). — Er kam aber nach Rom. Chry-  
 10 saorios aber war ein vorzüglicher Edelmann von dort. Der hegte denn Begierde [↘] nach der Philosophie. Denn nur diese fehlte ihm (noch zu seiner Bildung). Als  
 15 dieser erfuhr, daß ein gewisser Philosoph Porphyrios gekommen sei, gab er sich mit Eifer dem Studium bei ihm hin. Weil es aber nicht möglich war, einfach  
 20 die Philosophie zu lernen, ohne zuvor die Geometrie, Astronomie, Arithmetik und Musik gelernt zu haben, lernte er diese alle. Als aber Porphyrios nach Sicilien ge-  
 25 hen und den Aetna sehen wollte — dies ist nämlich ein Graben wie ein Strom von Feuer (Interpolation) — und zugleich die Werke der Natur und (davon)  
 30 eine Beschreibung geben (wollte), verließ er den Chrysaorios, nachdem er ihn (von der Notwendigkeit der Reise) überzeugt hatte, indem er ihm sagte, er solle noch-  
 35 mals vornehmen

\*                      \*

\*                      \*

40

Dieser Porphyrios, der Philosoph, (stammte) aus der Stadt Tyros. Er war von den dortigen (Bürgern) verbannt.

Er kam aber nach Rom. Chry-  
 saorios aber war . . . . . Der hegte  
 . . . . . Begierde [↘] nach der Philo-  
 sophie. Denn nur diese . . . . .  
 . . . . . Als  
 dieser erfuhr, daß Porphyrios . .  
 . . . . .  
 . . . gab er sich mit Eifer . . .  
 . . . . . hin. Weil es  
 aber nicht möglich war, einfach  
 (die Philosophie zu lernen,) ohne  
 zuvor die Geometrie, Astronomie,  
 Arithmetik und Musik gelernt zu  
 haben, deshalb lernte er diese alle.  
 Als aber Porphyrios nach Sicilien  
 gehen und den Aetna sehen wollte

und zugleich die

Werke der Natur sehen und (davon)  
 eine Beschreibung geben (wollte),  
 den Chrysaorios, nach-  
 dem er ihn (von der Notwendig-  
 keit der Reise) überzeugt hatte,  
 und sagte ihm, er solle noch-  
 mals sich zu seinen Arbeiten wen-  
 den. Als nun (Chrysaorios) Hand  
 an seine Bibliothek legte, fand er  
 ein Büchlein, klein von Ansehen,  
 aber groß an Bedeutung, das be-  
 titelt war *Ἀριστοτέλους κατηγορίαι*.  
 Als er sich aber eifrig damit be-  
 schäftigt und erkannt hatte, daß  
 er es nicht zu verstehen vermöge,  
 schrieb er einen Brief und schickte

ihn (dem Porphyrios) nach. Darin  
 liefs er ihn wissen: „Die ganze Zeit  
 meines Lebens habe ich verloren.  
 Denn dieses kleine Büchlein . . .  
 . . . . . und 5  
 nicht einmal, was es in den aller-  
 ersten Sätzen sagt, verstehe ich.  
 Porphyrios aber schrieb, während  
 er sich (noch) in Sicilien aufhielt,  
 diese *εἰσαγωγή*. 10

\*

\*

\*

Fragment II: Einteilung der Philosophie und Stellung des  
*μαθηματικόν μέρος* zu den übrigen Teilen. 15

Wir sagen: die Philosophie hat zwei hervorragende *μέρη*, *θεω-  
 ρία* und *πραξις*. Die *πραξις* nun wird eingeteilt in die Sorge um  
 die Städte und die Sorge [?] um die Häuser und die Sorge um  
 die Sitten und diese (Disciplinen) können wir erlernen ohne diese  
*μαθήματα*. Denn diese sind uns zu ihnen nicht notwendig. Es 20  
 kommt ferner die *θεωρητική*. Auch sie wird eingeteilt (und zwar)  
 in die *φυσιολογία* und die *θεολογία* und die *μαθήματα*, und auch  
 zur *φυσιολογία* bedürfen wir wiederum ihrer nicht, weil sie uns (hier)  
 zu Nichts nützen. Erforderlich ist ihre Kenntnis aber zur *θεολογία*,  
 oder zum Buche der *μετὰ τὰ φυσικά*. In diesem nämlich spricht 25  
 (Aristoteles) von den *οὐράνια σώματα*: daß sie aus dem fünften  
*στοιχείον* bestehen, und daß sie ferner *δυνάμεις* sind, und daß sie  
 auch *λογικά* und *αίδια* und *ἄφθαρτα* sind. Dies beweist er aber aus  
 der Verschiedenheit ihrer Bewegungen und Umläufe. Daß aber je-  
 mand wisse, wie sie sich bewegen, ohne zuvor die Bewegung (selbst) 30  
 zu kennen — (eine Kenntnis), die die Astronomie verleiht —, ist  
 unmöglich und deshalb ist uns die Astronomie notwendig. — Ferner  
 aber ist es unmöglich, daß wir ohne die Hilfe von Linien und Fi-  
 guren dazu gelangen, die *ποσότης* jedes einzelnen von ihnen zu kennen  
 und (zu wissen), wie groß der Inhalt oder die Oberfläche oder die 35  
 Entfernung der Sonne und des Mondes, oder jedes einzelnen Sternes  
 ist. Denn dies zeigt Eukleides in dem Buche über die Geometrie.  
 Dort nämlich macht er mit der *ποσότης* der Sonne bekannt und be-  
 lehrt über Linien und Figuren. — Ferner ist es uns notwendig zu  
 wissen, wie viele geometrische Figuren es giebt und aus wie vielen 40  
 Linien jede einzelne von ihnen besteht. Es ist ferner notwendig zu  
 wissen, wie viele Kreise und wie viele *τρόποι* der Bewegung es giebt,  
 und hierüber werden wir durch die Rechenkunst unterrichtet. Mit-

hin ist auch ihre Kenntnis erforderlich. — Die Musik ferner hat zwei *τρόποι*, die *ὀρχηστική* und die (Lehre über die) Töne und ihre *οἰκεία σχέσις*. Denn man muß untersuchen, welcher Ton welchem verwandt ist und welcher welchem widerstreitet, und deshalb ist es  
 5 uns notwendig, zu wissen, worin diese *οὐράνια σώματα* mit einander verwandt und wodurch sie von einander unterschieden sind. (Diese Kenntnis) verleiht aber die Musik. Mithin ist sie uns erforderlich. — Wenn Porphyrios (sic!) aber sagt, daß es nicht möglich sei, einfach die Philosophie zu lernen u. s. w., so heißt dies so viel, als  
 10 ob man sagt, daß von den *φυσικά* zu den *θεῖα* aufzusteigen ohne die Hilfe der *μαθήματα* unmöglich ist. Denn diese bilden die Brücke und den Übergang von den *ύλικά* zu den *ἄύλα* und deshalb pflegte ein gewisser Philosoph zu sagen: *παραδοτέον μὲν τοῖς νέοις τὰ μαθήματα πρὸς συνηθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως*.

15 Fragment III: Die Erfinder der vier mathematischen Disciplinen.

Nunmehr haben wir zu zeigen, wer der Erfinder dieser (Disciplinen) ist. — Die Geometrie erfanden die Ägypter wegen des Hochwassers des Nils, das die Grenzen [α] der Grundstücke in Un-  
 20 ordnung brachte und verwischte, so daß aus diesem Grunde sogar viele Kriege zwischen ihnen geführt wurden. Deshalb gaben sie sich Mühe das Land zu vermessen, oder das Hochwasser des Nils zu messen, um wie viele Grade es gestiegen sei, und zu erkennen, wie weit das Hochwasser gehen müsse, wenn sich für sie ein reicher  
 25 Erntesegen ergeben solle. — Die Astronomie aber erfanden die Chaldäer wegen der Reinheit der Luft bei ihnen und der weiten Ausdehnung ihrer Ebenen, infolge deren sie nicht beschränkt und durch Nichts gehindert wurden, den Lauf der Sterne zu beobachten. Sie wohnen aber im dritten *κλίμα*, wie Alexandros sagt. — Die Rechen-  
 30 kunst aber erfanden die Phönikier, weil sie Kaufleute waren und nach vielen Ländern zu reisen pflegten. Es erwähnt sie aber Aratos und sagt: „die Phönikier kommen und ihre Schiffe sind bei uns“. Dies sagt er, indem er sich über den großen Bären am Himmel ausläßt, und er sagt: „diese Phönikier fahren zu uns, indem sie auf  
 35 ihn sehen und (mit seiner Hilfe) ihren Schiffen die Richtung nach dem Lande der Griechen geben, weil er dem Mittelpunkt des Kreises der (Himmels)bewegung nahe ist und einen sehr kleinen Kreis beschreibt und nicht untergeht“. — Die Musik aber erfanden die Thrakier wegen ihres kriegerischen Sinnes, weil sie kriegerisch  
 40 sind. Sie sind aber kriegerisch, weil sie in einer kalten Gegend wohnen, und indem, wenn die natürliche Hitze in ihnen groß und in ihr Inneres eingeschlossen ist, sie sich mehr erhitzen, geben sie sich dem Kriege hin. Ihr Krieg aber wurde unter Begleitung einer



Art Musik geführt. — Weil sie alle Ackerbauer sind und die Ackerbauer Gesang und Citherspiel und Tänze und Reigen und Sprung und Scherz lieben, wie auch der Dichter zu Meriones sagt: „Du, Held Meriones, bist leicht überwunden, weil du ein schöner Tänzer bist“. Denn sein Geschäft war nicht das eines Kriegers, sondern <sup>5</sup> das eines Tänzers, weil auch der Tanz zur Musik gehört<sup>1)</sup>.

## B. Stephanos von Alexandria in den Dialogen des Severus bar Šakkū.

Bildet V die eigentliche Grundlage für eine Sammlung der syrischen Reste des philoponeischen *εἰσαγωγή*-Commentares, weil hier allein der Name des Philoponos ausdrücklich genannt wird, so erweist sich als die reichste Fundgrube solcher Reste das „*Buch der Dialoge*“ des verdienten Spätlings Severus bar Šakkū († 1241 n. Chr.). Wir wissen seit den jüngsten Untersuchungen Ruskas,

1) Zur Erklärung des Widerspruches in den Angaben bezüglich der Musik vgl. meine Ausführung in *Philologisch-historische Beiträge Wachsmuth überreicht* S. 148 ff., die nachweist, daß bei Philoponos wie bei Olympiodoros zwei verschiedene Berichte über den Ursprung der Musik zusammenflossen. Der eine Bericht ging auf die Thrakier als Krieger, der andere auf die Kreter als Ackerbauer. Eine analoge Vermengung zweier Berichte zeigt auch der Anfang unseres Fragmentes bezüglich der Geometrie. Nach dem ersten soll die Geometrie erfunden sein zur Verhütung weiterer Handel über die durch das Nilwasser verwischten Grenzen der einzelnen Grundstücke, nach der zweiten dagegen, um festzustellen, wie weit die Überschwemmung im Interesse der Landwirtschaft gehen müsse und — natürlich, um sie dementsprechend zu regulieren. Olympiodoros scheint hier nur den ersten Bericht berücksichtigt zu haben. Ebenso brachte Philoponos bei Arithmetik und Astronomie mehr bei, als wenigstens die Schüler des Olympiodoros. Das Plus bezeichnen die zwei Citate aus Alexandros bzw. Aratos. Das erste geht zweifellos auf Alexandros Polyhistor — *περὶ Συνέτας, Χαλδαϊκά, Ἀσσυριακά*? Vgl. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit* II 360 ff. —; das zweite bezieht sich auf *Φαινόμενα* v. 36—44:

Καὶ τὴν μὲν Κυνόσουραν ἐπικλήσιν καλέονσιν,  
τὴν δ' ἐτέρην Ἑλίην. Ἑλίη γε μὲν ἄνδρες Ἀχαιοί  
εἰν ἄλλ τεκμαίρονται, ἵνα χρή νῆας ἀγινεῖν·  
τῇ δ' ἄρα Φοῖνικες πίονοι περὶ πᾶσι θάλασσαν.  
Ἄλλ' ἡ μὲν καθαρή καὶ ἐπιφράσσασθαι ἐτοίμη,  
πόλλη φαινόμενη, Ἑλίη πρώτης ἀπὸ νότος·  
ἡ δ' ἐτέρη, ὀλίγη μὲν ἀτὰρ ναύτησιν ἀρεῖων·  
μειοτέρη γὰρ πᾶσα περιστρέφεται στροφάλιγγι·  
τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται.

Der Syrer hat die Dichterworte aber nur sehr gekürzt und oberflächlich wiedergegeben, auch nicht einmal richtig verstanden. Denn nach Aratos ist das von den Phönikiern beobachtete Sternbild ja der kleine Bär. Das Mißverständnis wäre leicht zu erklären, falls etwa im griechischen Originale nur v. 36—39, 43, 44 angeführt waren, eine Annahme, zu der allerdings keine rechte ratio abzusehen ist. Oder war etwa nur der dem Übersetzer vorliegende Text lückenhaft? — Freilich auch in dem Iliascite

*Μηριόνη τάχα κέν σε καὶ ὀρχησθῆν περ ἑόντα*

ist es ohne ein Mißverständnis nicht abgegangen, und hier ist der Syrer auf keine Weise zu entschuldigen, wenn er *περ* causal faßte.

daß Severus in dieser philosophischen Encyclopädie keineswegs der letzte Ausläufer einer wesentlich syrischen Tradition ist, die anknüpfend an die aristotelischen Studien der älteren Monophysiten des 6. bis 8. Jahrhunderts und alle Stürme wildbewegter Jahrhunderte überdauernd sich in der Einsamkeit des Matthäusklosters, dessen Haupt er war, bis ins 13. Jahrhundert forterhalten hätte, daß er vielmehr zu der Gruppe jener christlichen Schüler der arabisch-islamischen Cultur gehört, die durch Übertragung arabischer Wissenschaft ins Syrische die tiefgesunkene Bildung ihres Volkes und ihrer Kirche noch einmal zu heben suchten. Der philosophische Unterricht des Arabers Kamāl al-din Mūsā ibn Jūnus (1156—1224) wird es in erster Linie gewesen sein, was dem Syrer die Anregung zu seinem Werke gab. Der arabischen, weit eher als der syrischen verdankte er seine Systematisierung der Wissenschaft. Denn, was sein erstes Buch umfaßt, — Grammatik, Rhetorik und Poetik — das entspricht etwa dem, was zuerst al-Fārābī im *kitāb ihsā' al-'ulūm* als علم اللسان d. h. „Wissenschaft der Sprache“ vor das neuplatonisch-aristotelische System der zweimal drei εἰδη der Philosophie und die naturgemäß diesem als Einleitung vorhergehende Logik gestellt hatte, und die für Severus charakteristische Stellung der praktischen vor der theoretischen Philosophie hatte etwa ein halbes Jahrhundert vor ihm gleichfalls ein Araber, al-Šahrāzūrī, in seinem philosophischen Hauptwerke durchgeföhrt. Auch inhaltlich ist die Arbeit des Severus in hohem Grade von arabischer Wissenschaft abhängig. Namentlich scheint es der Gedankenkreis der Ichwān al-ṣafā' gewesen zu sein, in dem sich eine Reihe ihrer Quellen bewegte. Aber Severus steht doch der arabischen Philosophie noch weitaus selbständiger gegenüber als Bar-'Eḫrōjō. Nicht wie dieser mehrfach<sup>1)</sup>, hat er lediglich ein arabisches Werk mit geringen Modificationen ins Syrische übersetzt, ja er hat sich nicht einmal an eine durchgängig benützte Quelle gebunden. Er lehnt sich an keines der großen systematischen Gesamtwerke der arabischen Philosophie an. Wir mögen sogar bezweifeln dürfen, ob er nur im Stande gewesen wäre, ein solches vollständig zu verstehen und für seine Arbeit mit Erfolg zu benützen. Was er mit den Encyclopädieen

1) Im Einzelnen ist freilich diese Thatsache erst bei zwei Werken erkannt. Vgl. Wright, *Short history* S. 270 f. Ich bemerke hier, daß auch sein كتاب الحكمة nichts Anderes als eine recht getreue Bearbeitung von Ibn Sinās عيون الحكمة ist, wie sich mir bei Vergleich von cod. Orient. Medic. Palat. 200 mit der S. 162 Anmk. 1 genannten Ausgabe S. 1—20 gedruckten Physik der عيون الحكمة ergab. Ein sorgfältiges Nachsehen wird aber höchst wahrscheinlich geradezu bei allen philosophischen Werken des Syrer den wesentlichen Übersetzungscharakter aufdecken.

In der That hat denn Ruska selbst in dem der Mathematik gewidmeten Abschnitt der *Dialoge* (Buch II, Mi'mrā II, 4) mehrfach unzweifelhafte Auszüge aus irgend welchen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, also aus einer griechisch-syrischen, nicht einer arabischen Quelle erkannt und der Einfluß der hier zugrundeliegenden Quelle erstreckt sich noch über weite andere Teile der *Dialoge*. Sind nämlich *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* überhaupt mittelbar oder unmittelbar eine Quelle des Severus, so müssen wir schon a priori annehmen, dieser Quelle besonders in demjenigen Capitel seines Werkes zu begegnen, das speciell حوّل الوجود الى مادة واحدة واما

**ܡܢ ܕܝܠܐ ܕܚܝܠܐ d. h.** „über die Philosophie und ihre τρέποι oder ihre διαίρεσεις und ihre ὑποδιαίρεσεις“ handelt, dessen Inhalt sich also geradezu mit dem Inhalte der ammonianischen προλεγόμενα deckt (Buch II, Mi'mrā II, 1), und wirklich erweist sich dieses Capitel fast vollständig als eine Sammlung beinahe wörtlicher Excerpte aus einer syrischen Übersetzung erweiterter προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας. Nur drei Fragen ganz am Ende, ܩܘܠܐ ܕܥܪܒܐ ܕܦܝܠܟܐ ܕܦܝܠܟܐ ܕܦܝܠܟܐ ܕܦܝܠܟܐ d. h. „Wie viele philosophische αἱρέσεις giebt es und ἀπὸ τίνων sind sie benannt?“,

ⲉⲓⲙⲓⲛⲁⲓ ⲟⲩⲙⲓⲛⲁ ⲁⲓⲟ d. h. „Welches ist das τέλος der Philosophie?“ und ⲙⲓⲛⲁ ⲙⲉⲗⲓ ⲉⲓⲙⲓⲛⲁⲓ ⲙⲓⲟⲩⲓ ⲟⲩ ⲙⲓⲛⲁ d. h. „Welches ist der Weg der Philosophie zur τελείωσις?“ lehnen sich vielmehr an *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* an. Wir finden so auf den ersten Blick bei Severus aus den erweiterten allgemeinen *προλεγόμενα* eines *εἰσαγωγή*-Commentares wieder die Widerlegung der skeptischen Einwände (*Philosophie*, Frage 1), die sechs Definitionen der Philosophie (ebenda, Frage 2 und 3), die Einteilung der Philosophie (ebenda, Frage 4, 6, 7), die Lehre von den Teilen des *μαθηματικὸν μέρος*, ihrer Stufenfolge und ihren Erfindern (*Mathematik*, Frage 1, 3 und 4) und die Lehre von der *διαίρεσις* (*Philosophie*, Frage 5). Zu dem vollständigen Inhalte der *προλεγόμενα* fehlt nur noch die Lehre vom *ὄρος*, und auch diese ist — allerdings ziemlich abseits von den übrigen *προλεγόμενα*-Resten — in einem Stück der *Logik* des Severus (Buch II, Mi'mrā I) erhalten. Denn die kurze Frage 20 der *Logik* ⲁⲙⲓⲛⲁ ⲙⲉⲗⲓ ⲡⲟⲩ ⲙⲓⲛⲁⲓ ⲟⲩⲙⲓⲛⲁ d. h. „τί ἐστὶν ὄρος καὶ ἐκ τίνων λαμβάνεται;“ ist keineswegs unmittelbar nach Aristoteles, sondern eben nach dem entsprechenden Abschnitte der *προλεγόμενα* gearbeitet. In den *Dialogen* ist uns mithin eine vollständige und mit den griechischen Originalen sich aufs nächste berührende syrische Bearbeitung des *προλεγόμενα*-Stoffes geboten.

Aber nicht allein diese. Neben den *προλεγόμενα* eines *εἰσαγωγή*-Commentares macht sich unverkennbar auch die zugehörige *ἐξηγήσεις* geltend. Dem Inhalte der *εἰσαγωγή* selbst gewidmet sind die Fragen 7—18 der *Logik*. Man wird zunächst versucht sein, hier einen einfachen Auszug aus dem Büchlein des Porphyrios zu erwarten, und gewiß bekommen wir auch thatsächlich bei weitaus den meisten Fragen nicht mehr als ein Excerpt des Porphyriostextes. Aber mehrere Fragen geben doch wieder entschieden mehr, als aus dem Texte der *εἰσαγωγή* zu entnehmen war und stellen so außer Zweifel, daß auch hier ein Commentar zu dem Buche, nicht dieses selbst die letzte Quelle des Severus ist. In Frage 8 ⲙⲉⲗⲓ ⲟⲩⲙⲓⲛⲁ d. h. „Was ist das εἶδος?“ kommt eine vollständige Commentatorenpolemik zum Austrage, die sich an die Worte des Porphyrios anschliesst (ed. Busse S. 4 Z. 7 f.) *εἰδέναι χρὴ ὅτι ἐπεὶ καὶ τὸ γένος τινός ἐστι γένος καὶ τὸ εἶδος τινός ἐστιν εἶδος ἐκάτερον ἐκατέρου, ἀνάγκη ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρησθαι ἀμφοτέροις*, und die beiden Fragen 11 ⲙⲉⲗⲓ ⲟⲩⲙⲓⲛⲁ ⲙⲉⲗⲓ ⲙⲓⲛⲁⲓ ⲙⲉⲗⲓ ⲙⲓⲛⲁⲓ d. h. „Wie viele und welche Meinungen hatten die Alten über die γένη und εἶδη?“ und 18 ⲙⲉⲗⲓ ⲙⲓⲛⲁⲓ ⲙⲉⲗⲓ ⲙⲓⲛⲁⲓ ⲙⲉⲗⲓ ⲙⲓⲛⲁⲓ d. h. „Wozu nützt uns die Kenntniss dieser fünf universellen φωναί?“ geben geradezu

ausschließlich zwei für Ammonios und seine Schule charakteristische Anmerkungen zu der Vorrede des Porphyrios wieder.

Durch nicht weniger als drei verschiedene Abschnitte der *Dialogue* zieht sich wie ein roter Faden der Einfluß eines aus der Schule des Ammonios hervorgegangenen *εἰσαγωγή*-Commentares. Aber freilich unmittelbar hat Severus diesen Commentar nicht benützt. Zunächst lassen sich die auf ihm beruhenden schlechterdings nicht von den übrigen Abschnitten der Capitel über Logik und Philosophie trennen. Das sind *Philosophie*, Frage 8—10, die, wie schon bemerkt, auf *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* zurückgehen, und *Logik*, Frage 1—5 über Begriff, Ziel und Nutzen der Logik, ihr Verhältnis zur Philosophie und zur Grammatik, Vorfragen, wie die schon seit Alexandros von Aphrodisias vor Erläuterung der *Ἀναλυτικὰ πρότερα* regelmäfsig aufgeworfene *τι ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριστοτέλει, πότερον μέρος ἢ μορίον ἢ ὄργανον* (schol. ed. Brandis 140a), Frage 6 Einteilung der *φωνή* in *σημαντικὴ* und *ἄσημος* u. s. w., Frage 19 über die *δέκα κατηγορίαι* und Frage 21—52 über *ἀπόφασις* und *κατάφασις*, *λόγος ἀποφαντικός*, *πρότασις*, *συλλογισμός* u. s. w. Auszüge nach *περὶ ἐρμηνείας* und den *Ἀναλυτικὰ πρότερα*. Das Alles bildet mit den aus dem *εἰσαγωγή*-Commentare geflossenen Fragen zusammen ein einheitliches Ganzes von gemeinsamem, durchaus griechisch-syrischem Gepräge, das sich scharf von den auf Grund arabischer Quellen bearbeiteten Bestandteilen der *Dialogue* unterscheidet, eine zusammenhängende Darstellung der Schullogik, die mit keiner einzigen der arabischen Darstellungen eine durchgängige Berührung aufweist. Es ist zweifellos auch unmittelbar aus einer gemeinsamen Quelle geflossen, einem syrischen Compendium der Logik, das unter den verwandten Erscheinungen der byzantinischen Litteratur mit der *πηγὴ γνώσεως* des Ioannes Damaskenos die meiste Ähnlichkeit zeigt.

Wir fragen nun: welches war der *εἰσαγωγή*-Commentar, der für dieses Compendium eine Hauptquelle bildete? — Zwei verschiedene Stellen in den ihm entnommenen Stücken geben zwei zunächst sich widersprechende Antworten. Da ist einmal die Stelle über die Erfindung der Musik *α* 1-1 ff. (Übersetzung S. 201, 39 — 202, 6). Sie stimmt im Gegensatze zu den entsprechenden Stellen der auf Olympiodoros zurückgehenden griechischen Recensionen der *προλεγόμενα* mit der syrischen Recension des Ioannes Philoponos in *V* überein, ja sie hat mit *V* sogar die gleiche bis in den griechischen Urtext zurückgehende Corruptel gemein. Wenn nämlich sowohl Severus als der anonyme Commentator der „*Erzählung über den Philosophen Porphyrios*“ das *Π* 617 einleitet: *ἡμεῖς οὖν* bzw. *οὐκ ἔστιν* d. h.



nicht die Grundlage der syrischen Philoponosübersetzung gemeinsam, dann hindert Nichts, anzunehmen, daß zwischen Severus und Philoponos eine auf diesem beruhende Mittelquelle steht, die noch griechisch abgefaßt war, deren Verfasser aber in seinem Philoponostexte schon dieselbe Corruptel vorfand wie der syrische Übersetzer, dessen Arbeit der Commentator der *Erzählung* benützte. Andererseits ist es höchst unwahrscheinlich, daß der logisch vollbegründete Einspruch gegen eine *διαίρεσις ἀπὸ εἰδους εἰς ἄτομα*, der beispielsweise auch bei Ioannes Damaskenos *πηγὴ γνώσεως* c. 6 (Migne XCIV S. 547 d) unabhängig von Olympiodoros auftritt, eine Eigentümlichkeit des späten Stephanos sein sollte. Die Bezugnahme auf Stephanos an unserer zweiten Stelle kann also nicht füglich so verstanden werden, daß die nächste griechische Grundlage der Auszüge bei Severus sich auf ihn als Auktorität berufen hätte. Er ist vielmehr mit dieser Grundlage identisch und erst auf syrischem Boden ist ein von ihm nach älterer Quelle geäußertes Bedenken ihm speciell, als sei es seine eigene neue Erfindung, zugeschrieben worden. Die eine Stelle gestattet uns die Annahme einer griechischen Mittelquelle zwischen Philoponos und Severus, ja, wenn man so will, legt sie diese Annahme sogar nahe: die andere Stelle läßt uns in Stephanos den unselbständigen Referenten fremder Meinung erkennen. Der Schluss ist so gut als zwingend: jene griechische Mittelquelle und Stephanos sind identisch; was uns in den *Dialogen* an Resten eines *εἰσαγωγῆ*-Commentares vorliegt, das sind Reste des Porphyrioscommentares, vermittelt durch Stephanos.

Und weiter wenden wir uns zurück. Wir mußten uns überzeugen, daß Severus nicht aus einem griechisch-syrischen Commentar zur *εἰσαγωγῇ*, sondern aus einem griechisch-syrischen Logikcompendium schöpfte, dessen Verfasser einen solchen benützt hatte. Hier lernen wir, daß zwischen dem *εἰσαγωγῆ*-Commentar des Ioannes Philoponos und den *Dialogen* als Mittelglied irgend eine litterarische Arbeit des Stephanos von Alexandria steht. Wir müssen uns die Frage vorlegen: sind jenes Logikcompendium und diese Arbeit des Stephanos identisch, oder war auch die Arbeit des Stephanos noch ein Commentar zur *εἰσαγωγῇ* und steht noch zwischen ihr und den *Dialogen* ein weiteres Mittelglied, das Compendium? Im einen Falle war das von Severus in syrischem Texte benützte Compendium eine Übersetzung aus dem Griechischen, im anderen werden wir es als das mit Hilfe unter Anderem des *εἰσαγωγῆ*-Commentares des Stephanos zu Stande gekommene Werk eines Syrers zu betrachten haben. Denn da das syrische Compendium seinem Umfange und Gehalte nach sich als eine Arbeit zweifellos noch aus der guten Zeit der philosophischen Studien in der jakobitischen Kirche, d. h. spätestens aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts zu erkennen giebt,

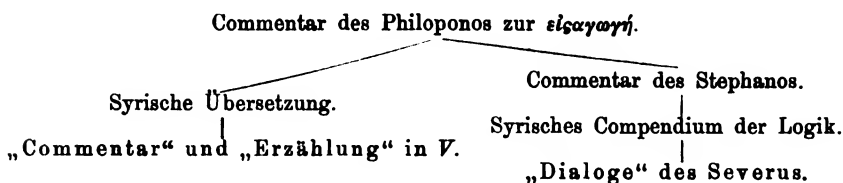
scheint jedenfalls für ein von Stephanos verschiedenes griechisches Compendium zwischen dem syrischen und einem *εἰσαγωγή*-Commentar des Stephanos kein Raum zu bleiben. Mehrere Umstände kommen zusammen, um uns die Entscheidung kaum schwer werden zu lassen. Stephanos selbst erscheint in allen seinen Arbeiten, von denen wir Kenntnis haben<sup>1)</sup>, durchaus noch als Erklärer des Aristoteles in der Weise der unmittelbaren Schüler des Ammonios und der nächsten an diese sich anschließenden Generation. Kaum dürfen wir in ihm eine von Elias oder dem Armenier David in ihrer wissenschaftlichen Stellung und Bedeutung wesentlich unterschiedene Erscheinung sehen. Dafs er bereits Verfasser eines Commentare und Aristotelesschriften durcheinanderarbeitenden Compendiums gewesen sein sollte, ist daher sehr unwahrscheinlich. Gehört Stephanos noch zu den letzten Vertretern der zu Grabe gehenden griechischen Philosophie, so erblicken wir den eigentlichen Archegetes der byzantinischen in Ioannes Damaskenos. Auf seine *πηγή γνώσεως* scheint denn auch der Typus des byzantinischen Logikcompendiums zurückzugehen, wenigstens kennen wir keine einzige diesem Typus angehörige Arbeit, die älter wäre als die *κεφάλαια φιλοσοφικά* jenes grundlegenden Versuches einer rationalen Dogmatik, und der Einfluß, den die *κεφάλαια* späterhin als Schulbuch ausübten, reicht durchaus hin, um Schriften wie die *σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν* des Psellos, das Buch *περὶ διαλεκτικῆς* des Ioannes Italos, die *ἐπιτομή λογικῆ* des Nikephoros Blemmydes und ähnliche als Nachahmungen des hier gegebenen Vorbildes zu erklären. Ist aber wirklich Ioannes Damaskenos der Schöpfer des byzantinischen Logikcompendiums, dann müßte ein Compendium des Stephanos jünger sein als seine *κεφάλαια*, die nicht vor dem Jahre 743 herausgegeben sein können. Damit kommen wir aber in eine Zeit, die entschieden zu spät ist sowohl für eine syrische Übersetzung dieses Compendiums, als auch für die exegetischen Charakter tragenden Arbeiten des Stephanos. Endlich enthalten auch die Reste unseres Compendiums selbst, wie sie bei Severus vorliegen, einen Bestandteil, der die Originalität des syrischen Textes in hohem Grade wahrscheinlich macht. Das sind die drei den *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* entnommenen Fragen. Ein Vergleich mit den entsprechenden Abschnitten der Vorfragenschrift al-Fārābīs (*Al-Fārābīs philosophische Abhandlungen* ed. Dieterici S. 49 f. 53) lehrt, dafs sie den von dem grofsen Araber arabisch wiedergegebenen *προλεγόμενα* angehörten. Unser Compendium kann die Quelle al-Fārābīs nicht gewesen sein, da diese den ganzen Stoff der *προλεγόμενα*, nicht nur drei einzelne Punkte

1) Vgl. S. 186, Anm. 1.



bot. Dafs andererseits die Quelle al-Fārābī eine syrische, nicht eine griechische war, müssen wir mit Bestimmtheit annehmen. Also existierte eine vollständige syrische Übersetzung der vom Verfasser des Compendiums benützten *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν*. Die Textesübereinstimmung zwischen al-Fārābī und Severus aber geht so weit, dafs wir beinahe gezwungen sind, anzunehmen, die von Severus erhaltenen Stücke seien dieser von al-Fārābī ins Arabische weiterübertragenen Gesamtversion entnommen. Damit wäre aber die ursprünglich syrische Abfassung des Compendiums gesichert.

Das Überlieferungsverhältnis der Philoponosfragmente in *V* und in den *Dialogen* wäre also durch folgendes Schema auszudrücken:



Fraglich bleibt nur und muß bleiben, ob der syrische Verfasser des Compendiums den *εἰσαγωγή*-Commentar des Stephanos im Urtexte oder ob er ihn in einer syrischen Übersetzung benutzte. Das Wesen der Sache wird auch durch diese Frage nicht berührt. Es liegt darin, dafs die syrischen Fragmente eines griechischen *εἰσαγωγή*-Commentares in den *Dialogen* des Severus nur indirect — durch Vermittelung des Stephanos von Alexandreia — auf Ioannes Philoponos zurückführen, dafs sie diesem gegenüber eine analoge Stellung einnehmen wie die erhaltenen griechischen Commentare des Elias und David dem Olympiodoros gegenüber.

Aus diesem Thatbestande folgt, dafs wir nicht mehr in der Lage sind aus den in Frage kommenden Stücken der *Dialoge* das wirklich philoponeische Gut im Einzelnen mit Sicherheit herauszuschälen. Über Bruchstücke des Stephanoscommentares läßt sich in der Quellenscheidung nicht mehr hinauskommen. Diese wenigstens scheinen aber inhaltlich getreu überliefert zu sein. Der Verfasser des syrischen Compendiums begnügte sich damit, zu kürzen und das im Commentare des Stephanos im Zusammenhange Vorgetragene in einzelne Capitel zurecht zu schneiden. Nur in einem Falle können wir noch mit bestimmter Umgrenzung einen von ihm gemachten Zusatz ausscheiden. In der bereits oben berührten Polemik über die Definition des *εἶδος* ٢١ — ٢١ (Übersetzung S. 204, 2 — 205, 8) kommen drei verschiedene Erklärungen zum Worte. Die erste läßt den Porphyrios eine *διάλληλος ἀπόδειξις* bei der Definition von *γένος* und *εἶδος* damit rechtfertigen, dafs diese Begriffe, unter die Kategorie des *πρός τι*

fallend, nur durch eine solche bestimmt werden können. Die zweite giebt diesem Rechtfertigungsversuche eines Mißverstehens des Aristoteles Schuld: dieser erkläre nämlich allerdings das *γένος* an und für sich mit Hilfe des *εἶδος*, dagegen das *εἶδος*, nur soferne es unter die Kategorie des *πρός τι* falle, durch das *γένος*. Es ist klar, diese Erklärung läuft darauf hinaus, eine *διάλληλος ἀπόδειξις* in der Definition von *γένος* und *εἶδος* überhaupt nicht zu erkennen. Das *κυρίως εἶδος* d. h. das *εἶδος*, *αὐτὸ καθ' αὐτό* betrachtet, soll etwas Anderes sein als das *εἶδος*, das unter der Kategorie des *πρός τι* betrachtet wird, also mit nichts das *γένος* durch dasselbe erklärt werden, was seinerseits wieder durch das *γένος* erklärt wird. Auch diese Erklärung gehört noch einem Commentare, also dem Stephanos, an. Denn, indem sie die Worte des Porphyrios *ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγους κεχρησθαι ἀμφοτέροις* citiert, zeigt sie, daß ihr Urheber noch den Text der *εἰσαγωγή* selbst vor sich hatte. Nun kommt aber eine dritte Erklärung: Aristoteles soll vielmehr durch sein Verfahren bestätigen, daß die *πρός τι* durch einander erkannt werden, — d. h. doch wieder, daß bei ihnen eine wirkliche *διάλληλος ἀπόδειξις* statthaft und in der Natur der Dinge begründet sei. Daran schließt sich die mit *κατηγορεῖται* 7b 15 f. in Widerspruch stehende Behauptung an, alle *πρός τι* seien *ἅμα τῇ φύσει*. Das Ganze ist höchst verwirrt und bringt zur Erklärung der Porphyriosstelle Nichts bei. Aber es will dies auch nicht. Der Urheber dieser Bemerkung ist gar kein Commentator der *εἰσαγωγή*. Er hat ja ihren Text überhaupt nicht mehr vor sich gehabt. Sonst könnte er nicht, wie er es mit den Worten *καὶ ἐπὶ τῷ ἑκτονίῳ* d. h. „und er bestätigt das von Porphyrios Gesagte, daß die *πρός τι* gleichzeitig durch einander erkannt werden“ thut, den von der ersten Erklärung, aber nicht von Porphyrios selbst gebrauchten Ausdruck *πρός τι* als porphyrianisch citieren. Hier hat sich also in der letzten Schicht der Polemik auch einmal unser syrischer Compiler vernahmen lassen, freilich unglücklich genug.

An einer anderen Stelle scheint dagegen eine Trübung der Stephanosüberlieferung nicht ihm, sondern erst dem Severus zur Last zu fallen. Das ist *Mathematik* Frage 3 (Ruska, *Quadrivium* S. 10—13. Übersetzung S. 39—43). Für die Reihenfolge der vier mathematischen Disciplinen sind in der auf Olympiodoros zurückgehenden griechischen Überlieferung zwei Erwägungen maßgebend. Die erste geht davon aus, daß dem *πόσον τὸ διαωρισμένον* der Vorzug vor dem *πόσον τὸ συνεχές* und innerhalb des Letzteren wieder dem *ἀκίνητον* der Vorzug vor dem *κινούμενον*, innerhalb des Ersteren dem *καθ' αὐτό* der Vorzug vor dem *κατὰ σχέσιν* zukomme. Die zweite ist kurz formuliert in dem Satze: *ἀναλογεῖ μὲν ἡ ἀριθμητικὴ τῇ μονάδι, ἡ δὲ μουσικὴ τῇ δυάδι, ἡ δὲ γεωμετρικὴ τῇ τριάδι, ἡ δὲ*

ἀστρονομία τῇ τετράδι. Severus kennt von diesen Erwägungen nur die erste, auf die sich also Stephanos bzw. Ioannes Philoponos beschränkt zu haben scheint. Dagegen führt er zwei der griechischen Überlieferung fremde Gründe für die Stellung der beiden sich mit dem πόσον τὸ διαωρισμένον beschäftigenden Disciplinen vor den beiden anderen an. Einmal nämlich habe eben gebührender Weise כספ כספ d. h. „wie wir zuvor gezeigt haben“ die Untersuchung der Zahl der Untersuchung der GröÙe voranzugehen, zweitens aber komme dem πόσον τὸ διαωρισμένον ein Vorzug vor dem πόσον τὸ συνεχές zu, weil es nur σύμμετρον und ὀητόν, jenes dagegen auch ἀσύμμετρον und ἄλογον sei. Schon die von allen Resten des Logikcompendiums sich deutlich unterscheidende breite und mehrfach unklare Darstellung, die dieser letzte „Grund“ findet, läßt keinen Zweifel, daß hier ein Zusatz der Severus zu dem, was ihm seine syrische Quelle bot, vorliegt. Die Rückverweisung mit der kurz der erste „Grund“ abgethan wird, lehrt auch, in welcher Richtung wir die Heimat dieses Stückes zu suchen haben. Sie kann füglich nur auf die Darlegung der Frage 2 bezogen werden, daß die Arithmetik den übrigen Disciplinen gegenüber als das πρότερον τῇ φύσει erscheine. Diese aber berührt sich, wie schon die Zusammenstellung Ruskas zeigt, einerseits mit der εἰσαγωγή des Nikomachos, andererseits mit arabischen Quellen. Ein den Nikomachos benützendes arabisches Handbuch ist hier mit dem syrischen Compendium contaminirt.

Es ist dies der einzige Fall, in dem wir eine solche Contamination beobachten. In *Philosophie* und *Logik* ist Severus ausschließlich seiner syrischen Quelle gefolgt. Hier war ihm die arabische Wissenschaft offenbar weit weniger vertraut als auf dem mathematischen Gebiete, auf dem sein arabischer Lehrer Kamāl al-dīn, wie es scheint, ihm besondere Anregung bieten konnte, weniger auch als in der Naturphilosophie, für deren Darstellung er (Buch II, Mi'mrā II, 3) — wieder neben einem weitverbreiteten syrischen Compendium, der Übersetzung des pseudo-aristotelischen Buches περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον durch Sergios von Riš'ain — doch auch zweifellos arabische Litteratur benützte. Was dagegen bei der Einfügung in die *Dialoge* mehrfach gestört werden mußte, das ist die Reihenfolge und der Zusammenhang der einzelnen Abschnitte des Logikcompendiums. Aber auch hier ist das Ursprüngliche noch unschwer zu erkennen. An der Spitze des Ganzen standen naturgemäß die einleitenden Bemerkungen über die Logik, jetzt *Logik*, Frage 1—5; daran schloß sich höchst wahrscheinlich ein über die Disposition des Folgenden orientierender Abschnitt, den Severus unterdrücken mußte. Auf diese Einleitung folgte zunächst die Lehre von der Philosophie und ihren Teilen. Hier muß die

Bekämpfung der Skepsis an der Spitze gestanden haben und dann einleitend erst die Lehre von der *διαίρεσις*, dann die vom *ὄρος* gefolgt sein, so daß wir die Reihenfolge erhalten: *Philosophie*, Frage 1, Frage 5, *Logik*, Frage 20. Denn die Stelle  $\Delta$  r f. (Übersetzung S. 195, 16 f.) sichert einerseits, daß die *διαίρεσις* vor dem *ὄρος* behandelt wurde wie bei Ioannes Damaskenos, andererseits nimmt sie offenbar auf die Stelle  $\Lambda$  v—w (Übersetzung S. 193, 12—19) Bezug, setzt also die Abwehr der skeptischen Einwürfe bereits — und zwar allerdings als erst unmittelbar vorhergegangen — voraus. Den Rest dieses ersten Hauptteiles des Compendiums bilden die übrigen Fragen der *Philosophie* und die Fragen 1, 3 und 4 der *Mathematik*, die wir uns nach der Erledigung der *θεωρητικὴ φιλοσοφία* d. h. nach *Philosophie*, Frage 7 eingeschalten zu denken haben. Den zweiten Hauptteil bildete die Lehre von den philosophischen *φαναί* d. h. *Logik*, Frage 6 über die *φανή* im Allgemeinen, Frage 7—18 über die 5 *φαναί* der *εἰσαγωγή* und Frage 19 über die 10 *φαναί* der *κατηγορίαι*. Die weitere Anordnung des Stoffes kann hier außer Betracht bleiben.

Da, was den Wortlaut anlangt, auch der Commentar des Stephanos nicht, sondern höchsten Falles das Compendium sich wiederherstellen läßt, schien es passend, die eben entwickelte Anordnung des Stoffes in Letzterem auch für die Reihenfolge der Fragmente in den syrischen Texten wie in der folgenden Übersetzung maßgebend sein zu lassen. Unser Text selbst beruht, wie schon früher bemerkt, leider ausschließlich auf *Dg*. Die versuchten Textesverbesserungen wollen daher nur als bescheidene Vermutungen gelten. Die ziemlich regelmäßige Vokalisation der Handschrift — nūqzai-sagijānūṭā, nūqzā m<sup>h</sup>ṗarsānā und ostsyrisches p<sup>h</sup>ṭāchā — ist unverändert herübergenommen.

[α.] — Buch II Mīmrā II, 1. —

Frage 1: Die Gegner sagen nämlich: „Die Philosophie belehrt über die *ὄντα*. Tà *ὄντα* aber ist ein *ὁμώνυμον*. Ein *ὁμώνυμον* unterliegt nicht dem *ὄρος*. Was aber nicht dem *ὄρος* unterliegt, ist *ἄγνωστον*. Also richtet die Philosophie ihr Streben auf ein *ἄγνωστον* 5 und deshalb ist ersichtlich, daß es keine Philosophie giebt“. — Zweitens aber unternehmen sie es, zu zeigen, daß es keine Philosophie giebt, auf Grund der Nichtigkeit ihres *θεωρητικὸν μέρος*, der *φυσιολογία*, sage ich, und der *θεολογία* und der *μαθήματα*, wobei sie die *μαθήματα* nicht als Teil der *θεωρία* anerkennen und ebenso 10 wenig die *φυσικά*. Vielmehr verwerfen sie die *μαθήματα* im Anschluß an die Meinung Platons. Dieser schrieb nämlich, daß in sein *μουσεῖον* irgend ein *ἀγεωμέτητος* nicht eintreten solle. Die

φυσικά aber (verwerfen sie), soferne sie immerdar in Flufs und Strömung seien. Weiterhin aber [α.] trennen sie von diesen *θεῖα* als in jeder Hinsicht dem Bereiche der *αἰσθησις* entrückt, so ferne der Anfang jeder *γνώσις* die *αἰσθησις* ist. „Gott aber unterliegt nicht der *αἰσθησις* und es ist (leicht) zu erkennen, daß er auch 5 nicht von der *γνώσις καταλαμβάνεται*“, sagen sie. —

Antwort: Wir ergreifen aber mit Gott das Wort zu jedem einzelnen dieser (Einwürfe), und kraft der Philosophie erringen wir für die Philosophie den Sieg. Zuerst wollen wir die Grundlage ihres Vertrauens erschüttern, den Satz, sage ich, daß *τὰ ὄντα* ein *ὁμώνυμον* 10 ist, (einen Satz), aus dem sie einen Trugschluss zogen. Wir sagen ihnen gegenüber aber so: Wenn auch das *ὄν* nicht dem *ὄρος* unterliegt, so unterliegt es indessen gleichwohl der *διαίρεσις* und, so es *ἄγνωστον* ist, läßt es dann durch Vermittelung der *διαίρεσις* auch einen *ὄρος* zu. Frägt aber einer, was durch einen *ὄρος* (ausgedrückt) 15 der Hund ist, das *ὁμώνυμον*, das Mehreres umfaßt, so wird ihm gesagt: „Über was für einen Hund fragst du?“ Als bald wird auch mit der durch Wahl getroffenen näheren Bestimmung die *διαίρεσις* bezüglich des *ὁμώνυμον* und mit der *διαίρεσις* der *ὄρος* erkannt. — Ferner aber entgegnen wir ihnen so: Bei *ὁμώνυμα* giebt es nach 20 dem *κανὼν* der Weisen kein *πρότερον* und *ὑστερον*, wie wir z. B. nicht sehen, daß der Seehund früher ist als der Landhund. Man sollte aber nach ihrem Worte denken, daß, wenn ihr, wie ihr sagt, das *εἶναι* von der *οὐσία* und dem *συμβεβηκός ὁμωνύμως* prädicirt, es zwischen diesen kein *πρότερον* und *ὑστερον* gäbe. Nun aber ist 25 ganz anders zu sehen, daß die *οὐσία* *προτέρα τῇ φύσει τῶν συμβεβηκότων* ist *τῷ τὰ μὲν δεῖν ἐν ἐκείνῃ ὑφίστασθαι, τὴν δὲ μηδεμίαν τῶν συμβεβηκότων ἐνδεῖαν πεπονθέναι*. Ferner aber *ἀναιρουμένη μὲν ἢ οὐσία συναναιρεῖ τὰ συμβεβηκότα, οὐ δὲ συναναιρεῖται αὐτοῖς*, und ferner, wenn wir eine *οὐσία* nennen, so führen wir mit 30 nichten auch notwendig *συμβεβηκότα* ein, wenn wir aber *συμβεβηκότα* nennen, tritt als bald auch die *ἐπίνοια* einer *οὐσία* ein. Mit nichten aber so (ist es) bei dem Hund und dem Hund, die vorhin als Beispiel beigebracht wurden. Das aber ihrem ersten Einwurf gegenüber. — Ihre zweite Entgegnung aber, — daß sie auf Grund 85 der Nichtigkeit des *θεωρητικὸν μέρος* der Philosophie das *σχῆμα* der Philosophie als nichtig erweisen wollen — widerlegen wir so: Daß die *μαθήματα*, die wie Stufen und Brücken und Thüren zur Philosophie einführen, ein Teil derselben sind, wissen wir. Denn, wie ohne Teile kein Ganzes entsteht — denn jedes Ganze ist ein 40 Ganzes von Teilen —, so giebt es ohne die *μαθήματα* keine Erkenntnis der Philosophie und, wie die *μέρη ἐκ τοῦ ὅλου* und das *ὅλον ἐκ τῶν μερῶν* sind, so sind die *μαθήματα ἐκ τῆς φιλοσοφίας* und ein Teil der Philosophie. Es ist also gezeigt, daß die *μαθη-*

ματα ein Teil der θεωρία sind. Was sie aber bezüglich der φυσικά folgerten, — das ἀβέβαιον und ἄστατον wegen des Flusses und Unter-  
ganges, sage ich —, das verbessere ich etwa so: die Philosophie  
richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Studium und die Erkenntnis  
5 der κοινά, die in jeder Hinsicht unveränderlich und beständig sind,  
und nicht auf das, was im Flusse ist. [Λ] Wir wollen aber auch  
den Einwand nicht ununtersucht lassen, den sie gegen die θεία er-  
hoben. Denn, wenn diese auch der γνώσις nicht unterliegen, weil  
es ihnen gegenüber keine αἰσθησις giebt, so sind immerhin die von  
10 ihnen abhängigen (Dinge) der αἰσθησις unterworfen und mit ihrer  
Hilfe steigen wir empor zu der κατάληψις und γνώσις des sie Be-  
wegenden. Denn so sagt Sokrates<sup>1)</sup>, das Bekannte bringe das Un-  
bekannte sofort zur Kenntnis, und dies ist ähnlich dem Wort<sup>2)</sup>, daß  
sie Gott suchen und nach ihm forschen und an der Hand der  
15 Schöpfung ihn finden.

Es anerkennen aber obgleich notgedrungen die Philosophie selbst  
ihre Gegner, so meint wenigstens ihnen gegenüber der große Aristo-  
teles. Er sagt nämlich in seinem Buche, das προτρεπτικός heißt, so<sup>3)</sup>:  
Εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον καὶ, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφη-  
20 τέον. Πάντως ἄρα φιλοσοφητέον. Wenn nicht zu philosophieren ist,  
so haben wir den Grund anzugeben, weshalb nicht zu philosophieren  
ist, und sie haben die Begründung ohne Zuhilfenahme der Philosophie  
durchzuführen. Wenn sie aber den anderen (Grund) angeben, daß  
dem λόγος keine κατάληψις möglich ist, so hören mit der Philosophie  
25 auch alle τέχνηαι, die die Philosophie der Welt zugeführt hat, auf  
καταληπταί zu sein, mit nichten nur die λογικαί, wie z. B. Medicin,  
Rhetorik, Grammatik u. s. w., sondern auch alle anderen, ohne die  
unsere φύσις nicht bestehen kann. Es hören (dann) aber ferner  
auch die ἀρχαί und στοιχεῖα der vier μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι auf,  
30 die nur der Philosophie erkennbar sind, und mit ihnen hören auch  
die ἐπιστῆμαι (selbst) auf. Ferner sagen wir ihnen gegenüber so:  
Woher habt ihr die κατάληψις, ὦ οὔτοι, daß eine κατάληψις nicht  
möglich ist? Wenn ihr sie eben durch κατάληψις habt, so seid ihr  
notgedrungen, ob ihr auch nicht wollt, gegen den wahrhaften Fels  
35 der κατάληψις gestossen und, wenn ihr sie nicht vermöge einer ἀκρι-  
βῆς κατάληψις habt, woher nehmt ihr die Zuversicht, das, was nie-  
mals eurer γνώσις zur γνώσις und κατάληψις kommt, der Nicht-  
existenz zu zeihen? Wenn aber Alles, was eurer γνώσις nicht  
καταληπτόν ist, dann ist notwedig auch das Übrige (nicht allein die  
40 κατάληψις) nicht ὑφιστάμενον. — Wenn ihr aber gedenkt, deshalb,  
weil die Philosophie nicht an den ὑφιστάμεναι ὑποστάσεις gesehen

1) Wohl ein apokrypher Sokratessspruch irgend eines Gnomologiums.

2) Ungenaues Citat von Σοφία Σολομῶντος cap. XIII 6.

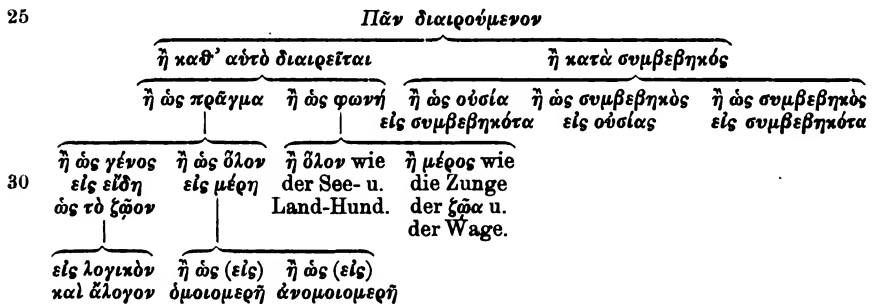
3) Vgl. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta ed. V. Rose frgm. 51.

wird, zu sagen, daß es überhaupt keine Philosophie giebt, was ist es, das euch (noch) hindert, auch Alles, was die λογική φρόνησις mit dem Auge des νοῦς erreicht, aufzuheben und für ein Nichts zu nehmen, zuvor die οὐσία, das γενικώτατον, und (dann) Alles nach ihr, was, während es τῇ φύσει πρότερον ist, τῇ τάξει in zweiter 5 Linie steht, als (erst) an den Einzeldingen gesehen (und von ihnen abstrahiert)? Wenn ihr aber das nicht annimmt, so billigt gefälligst auch der Philosophie dieselbe τάξις zu, seht ihre Wirkung und die Vollendung, die sie jeder einzelnen Kunst verleiht, und es wird auch von euch anerkannt werden, daß es eine Erkenntnis der 10 Philosophie giebt.

[—] Frage 5: In wie vielerlei und welchen τρόποι erfolgt die διαίρεσις alles dessen, was διαιρείται, und nach welchem τρόπος der διαίρεσις erfolgt die διαιρέσις der Philosophie in die besprochenen Teile? Antwort: Weil also die διαιρητική μέθοδος der δριστηκή vor- 15 angeht, wollen wir zuerst die Frage nach der διαιρητική μέθοδος aufwerfen und zeigen, daß sie der δριστηκή vorangeht, und (zwar) läßt sich dies in zwei τρόποι zeigen. Erstens ist die διαιρητική leichter, die δριστηκή aber schwieriger. Denn, nach der Mehrzahl der Fälle gerechnet, ist jedem Menschen das διαίρειν möglich, hingegen mit 20 nichten jedem Menschen alsbald das δρίζειν möglich. Zweitens (ist die διαιρητική früher), weil das, was die διαιρητική μέθοδος διαιρεῖ, das ζῶον, — ich sage aber, das λογικόν und das ἄλογον und das θνητόν und das ἀθάνατον — die δριστηκή, wenn sie zur Anwendung kommt, zusammensetzt und so ἀποτελεῖ τὸν ὅρον, indem sie sagt, 25 daß der Mensch lebendig, θνητός, λογικός ist. Aus diesen zwei Gründen sagen wir, daß die διαιρητική μέθοδος der δριστηκή vorangeht. Ferner muß man aber wissen, was διαίρεσις und was ἐπιδιαίρεσις und was ὑποδιαίρεσις ist. Die διαίρεσις also ist eine Unterscheidung, angewandt bei etwas, innerhalb dessen (mehrere) τρόποι 30 unterschieden werden, wie z. B. τὸ ζῶον διαιρείται εἰς λογικόν καὶ ἄλογον, und sie ist die πρώτη τομὴ τοῦ πράγματος. Die ἐπιδιαίρεσις aber ist die δευτέρα τομὴ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, wie z. B. τὸ ζῶον διαιρείται εἰς θνητόν καὶ ἀθάνατον. Die ὑποδιαίρεσις aber ist die διαίρεσις eines durch διαίρεσις geschaffenen Teiles, wie z. B. τὸ ἀθά- 35 νατον διαιρείται in Gott und die Engel. Übrigens mit nichten ἐπὶ πάντων γίγνεται διαίρεσις καὶ ἐπιδιαίρεσις, sintemal mit nichten πάντα περιέχεται ὑπὸ τὴν διαίρεσιν. Wir wollen nunmehr von der διαίρεσις im Allgemeinen sprechen. Πᾶν γὰρ διαιρούμενον ἢ καθ' αὐτὸ διαιρείται ἢ κατὰ συμβεβηκός· καὶ εἰ μὲν καθ' αὐτό, ἢ ὡς πράγμα ἢ ὡς φωνή· 40 καὶ εἰ ὡς πράγμα, ἢ ὡς γένος εἰς εἶδη d. h. wie τὸ ζῶον εἰς λογικόν καὶ ἄλογον, ἢ ὡς ὅλον εἰς μέρη· καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ (εἰς) ὁμοιομερῆ, ἢ (εἰς) ἀνομοιομερῆ — und (zwar) liegt der Fall der ὁμοιομερῆ vor, wenn der durch die διαίρεσις geschaffene Teil das ὅνομα des Ganzen

- hat und τὸν ὅρον αὐτοῦ ἐπιδέχεται, wie z. B. ἡ σὰρξ διαφεύεται εἰς πολλὰς σάρκας καὶ ἕκαστον μέρος τῆς σαρκὸς σὰρξ καλεῖται καὶ τὸν ὅρισμὸν τῆς σαρκὸς ἐπιδέχεται. Mit den ἀνομοιομερῇ verhält es sich aber umgekehrt, so daß das aus der διαίρεσις Hervorgegangene nicht 5 das ὄνομα des Ganzen und auch nicht τὸν ὅρον αὐτοῦ ἐπιδέχεται, wie z. B. ὅταν διέλῃς τὸν Σωκράτην εἰς χεῖρας καὶ πόδας. Οὐ γὰρ ὁ τμηθεὶς ποῦς ἀπὸ τοῦ Σωκράτους Σωκράτης καλεῖται, οὐδὲ τὸν ὅρισμὸν τοῦ Σωκράτους ἐπιδέχεται — ὡς δὲ φωνὴ διχῶς· ἡ γὰρ ὅλον τι σημαίνεται ὑπὸ τῆς φωνῆς ἡ μέρος, und wenn das ὅλον, wie 10 z. B. die φωνή „Hund“, die den Landhund und den Hundsstern und den Seehund σημαίνει, was ein ὅλον ist, wenn aber so zu sagen ein μέρος, wie z. B. wenn das ὄνομα „Zunge“ von der Wage und von dem γευστικὸν μορίον [ζῶα] der ζῶα gesagt wird, die μέρη sind und mit nichten ein ὅλον. So wird die διαίρεσις καθ' αὐτό eingeteilt.
- 15 Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ διαιρεῖται ἡ ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα, wie man z. B. sagt: „der Mensch ist entweder schwarz oder weiß“, ἡ ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας, wie z. B. das Weißse ein Stier ist oder ein Mensch, oder ἔμψυχον oder ἄψυχον, ἡ ὡς συμβεβηκὸς εἰς ἀλλότρια συμβεβηκότα, wie z. B. das Kalte entweder weiß oder schwarz ist.
- 20 Ἐξαχῶς οὖν διαιρεῖται πᾶν διαιρούμενον, ἡ ὡς γένος εἰς εἶδη, ἡ ὡς ὅλον εἰς μέρη, ἡ ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα, ἡ ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας, ἡ ὡς συμβεβηκὸς εἰς ἀλλότρια συμβεβηκότα, ἡ ὡς ὁμώνυμος φωνὴ εἰς διάφορα σημαίνόμενα. Klar wird dies aber erkannt aus dieser untenstehenden διαίρεσις:

25



- 35 Einige führen aber auch diesen siebten τρόπος der διαίρεσις ein, nämlich ἀπὸ εἶδους εἰς ἄτομα, und diesen nimmt Stephanos, der Philosoph, aus Alexandria, nicht an, indem er sagt: „In der Regel nämlich geht jede διαίρεσις, wie umfassend sie auch sei, bis zu drei τμήματα, eine (oder die andere) zuweilen auch bis zu vier. Die διαίρεσις ἀπὸ εἶδους εἰς ἄτομα aber ist ἄπειρος — denn ἄπειρα sind 40 die ἄτομα, die unter das ἀνθρώπινον εἶδος fallen, und ἀπερίληπτα — und eher könnten wir sie ἀκαρίθμησιν τινα nennen, als διαίρεσιν. — Die Philosophie nun erfährt eine διαίρεσις, nicht ὡς γένος εἰς εἶδη —



denn nicht auf jeden ihrer Teile paßt der *δρισμός* der Philosophie —, auch nicht *ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα* [ψ] — denn die Philosophie ist mit nichten eine *οὐσία*, sondern ein *συμβεβηκός* —, auch nicht *ὡς συμβεβηκός εἰς οὐσίας* — denn ihre *τμήματα* sind mit nichten *οὐσάι* —, auch nicht *ὡς συμβεβηκός εἰς ἄλλότρια συμβεβηκότα* — 5 denn ihre *τμήματα* sind ihr nicht *ἄλλότρια*, sondern *οἰκεία* und unter ihren *ὀρισμοί* begriffen —, auch nicht *ὡς δμώνυμος φωνή εἰς διάφορα σημαίνόμενα* — denn jeder ihrer *ὀρισμοί* umfaßt alle ihre *τμήματα*, ein einziger *ὀρισμός* aber, der alle denkbaren *τμήματα* einer *δμώνυμος φωνή* umfaßte, ist nicht zu bekommen —, sondern *ὡς* 10 *ὅλον εἰς μέρη*, mit nichten ein *ὁμοιομερές*, sondern ein *ἀνομοιομερές*. Denn mit nichten haben (ihre Teile) denselben *ὄρος*, (wohl) aber dasselbe *ἄνομα*. Indessen kommt es ihnen aber *ἐξ δμωνυμίας* zu und nicht *συνωνύμως*.

— Buch II, Mi'mrā I. —

15

Frage 20: *Τί ἐστὶν ὀρισμὸς καὶ ἐκ τίνων λαμβάνεται*; Antwort: Wir sagen, daß *ὀρισμός ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικὸς τῆς φύσεως παντὸς ὑποκειμένου πράγματος*, welches es immer sei. *Λαμβάνεται γὰρ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορᾶς* und deshalb steht „*λόγος*“ für das *γένος* und „*σύντομος*“ und „*δηλωτικὸς τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων*“ für die *διαφορά*, weil es *λόγοι* giebt, die nicht *σύντομοι* sind, sondern *μακροί*, und, wenn sie jenes sind, nicht *δηλωτικοί τῆς φύσεως*, sondern *τῶν συμβεβηκόντων*, wie wir z. B. sagen könnten: „Der Mensch ist *γελαστικός*, breitsohlig, geraden Wuchses“. — Ferner: Der *ἀληθὴς ὀρισμός* wird daran erkannt, daß er *ἀντιστρέφει* 25 wie das *ἴδιον*. Wenn er aber *ἔλλείπει*, notwendig *πλεονάζει τὸ ὀριστόν*, wenn er aber *πλεονάζει*, mit nichten notwendig *ἔλλείπει τὸ ὀριστόν*, sondern, wenn ein *μερικώτερον* an ihm *πλεονάζει*, *ἔλλείπει τὸ ὀριστόν*, wenn aber ein *κοινότερον* oder ein *ἴσον πλεονάζει*, so bleibt es sich gleich. Z. B. „der Mensch ist lebendig, *λογικός*“. 30 Weil der *ὀρισμός* *ἔλλείπει*, *πλεονάζει τὸ ὀριστόν*. Denn dieser *ὀρισμός* umfaßt auch die Engel. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θυνητός*, *γραμματικός*“. *Πλεονάζει ὁ ὀρισμός*; weil ein *μερικώτερον πλεονάζει*, *ἔλλείπει τὸ ὀριστόν*. Denn er umfaßt nur die *γραμματικοί*. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θυνητός*, *σωματικός*“. 35 Weil ein *κοινότερον πλεονάζει*, bleibt sich das *ὀριστόν* gleich. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θυνητός*, *γελαστικός*“. Weil ein *ἴσον πλεονάζει*, bleibt sich das *ὀριστόν* gleich.

— Buch II, Mi'mrā II, 1. —

Frage 2: Was ist die Philosophie? — Antwort: Die Frage 40 „was?“ erfordert einen *ὀρισμός*. Es giebt daher sechs *ὀρισμοί* der

Philosophie. Der erste: *γνώσις [ς] πάντων τῶν ὄντων, ἣ ὄντα ἐστίν*. Der zweite aber: *γνώσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Der dritte: *μελέτη θανάτου*. Der vierte: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ*. Der fünfte: *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*. Der sechste von der Etymologie d. h. *φιλία σοφίας*.

Frage 3: Weshalb giebt es sechs ὁρισμοί der Philosophie und nicht mehr und nicht weniger? — Antwort: Wir sagen, daß die Philosophie *ἐστίν* und *λέγεται*, und, weil sie *λέγεται*, wird sie definiert *φιλία σοφίας*. Denn mehr als den *ἐπιστήμαι* allen billigt man  
 10 ihr den Namen der *σοφία* zu, weil die übrigen *σοφαί* weniger wissen, als sie nicht wissen. Weil sie aber *ἐστίν*, läßt sie sich von uns *κατὰ τὸ εἶναι διχῶς* betrachten. Denn entweder betrachten wir sie an und für sich oder im Vergleiche mit den anderen übrigen *τέχναι*. Wenn wir sie *κατὰ τὸ εἶναι* an und für sich betrachten, kommt ihr  
 15 ein *ὑποκείμενον* und ein *τέλος* zu, und ihr *ὑποκείμενον* läßt sich *διχῶς* bezeichnen. Entweder nämlich wird ihr *ὑποκείμενον κοινῶς* ausgesprochen, oder es wird *κατὰ μέρος* verdeutlicht, und, wird ihr *ὑποκείμενον κοινῶς* ausgesprochen, so wird sie definiert: *γνώσις τῶν ὄντων, ἣ ὄντα ἐστίν*, d. h. *τῆς φύσεως πάντων τῶν ὄντων*. Wird  
 20 ihr *ὑποκείμενον* aber *κατὰ μέρος* verdeutlicht, so wird sie definiert: *γνώσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Und (zwar) hat das Erste den Vorzug durch Allumfassendheit, das Zweite aber den Vorzug durch Klarheit. Diese beiden ὁρισμοί aber stammen nach der Meinung der Schule des Nikomachos von Pythagoras. — Das *τέλος* der  
 25 Philosophie aber ist ein doppeltes, entweder ein näheres oder ein ferneres, und nach dem näheren wird sie definiert: *μελέτη θανάτου* oder Beschäftigung mit dem Tode, d. h. dem Tode der Leidenschaften. Nach dem ferneren aber wird sie definiert: *ὁμοίωσις* oder Nacheifern *τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ*. Diese zwei ὁρισμοί aber stam-  
 30 men von Platon und (zwar findet sich) der erste in dem Buche, das er *Φαίδων* betitelte, der zweite aber in dem Buche, das er *Θεαίτητος* betitelte. — Wenn wir sie aber *κατὰ τὸ εἶναι* mit nichten an und für sich sondern im Vergleiche mit den anderen übrigen *τέχναι* betrachten, so wird sie, weil sie erhabener ist als alle, durch den  
 35 ὁρισμός definiert, der auf ihre Erhabenheit hinweist, d. h. *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, wie sie denn allen *τέχναι* den Anfang giebt. So hat sie aber Aristoteles definiert in dem Buche, das er betitelte *μετὰ τὰ φυσικά* oder „das, was nach den *φυσικά* (kommt)“, in dem A betitelten *λόγος*.

40 Frage 4: *Εἰς πόσα καὶ τίνα μέρη διαιρεῖται ἡ φιλοσοφία*; — Antwort: Die Philosophie erfährt eine *διαίρεσις* in zwei Teile, *εἰς θεωρίαν τε καὶ πράξιν*, und die *θεωρία* erfährt eine *διαίρεσις* in drei Teile, in die *θεολογία* und die *φυσιολογία* und die *μαθήματα*. *Τὰ δὲ μαθήματα διαιρεῖται τετραχῶς*, in Arithmetik, in Geometrie

[Ϛ], in Musik, in Astronomie. — Die *πραξις* aber erfährt eine *διαίρεσις* in drei Teile, in die allgemeine Regierung und in die einzelne Regierung und in die einzelste Regierung. Und (zwar) wird dies klar erkannt aus dieser untenstehenden *διαίρεσις*:

| Die Philosophie <i>διαίρεται</i> |                              |                              |   |   |  | 5  |
|----------------------------------|------------------------------|------------------------------|---|---|--|----|
| <i>εἰς θεωρίαν</i>               |                              |                              | <i>εἰς πράξιν</i>   |   |  |    |
| <i>εἰς θεολογίαν</i>             | <i>εἰς φυσιο-<br/>λογίαν</i> | <i>εἰς τὰ μα-<br/>θήματα</i> | in die allge-<br>meine Leitung,<br>d. h. des gan-<br>zen Volkes | in die einzelne<br>Leitung, d. h.<br>des Hauses<br>Jemandes | in die einzelste<br>Leitung, d. h.<br>der <i>ὁπόστας</i><br>Jemandes | 10 |
| <i>εἰς ἀστρονομίαν</i>           |                              |                              | <i>εἰς μουσικὴν</i>   | <i>εἰς γεωμετρίαν</i>                                       | <i>εἰς ἀριθμητικὴν</i>   |    |

Frage 6: Weshalb erfährt die Philosophie eine *διαίρεσις* in zwei Teile? — Antwort: Weil der Seele zwei *τρόποι τῆς ζωῆς* zukommen, wie die zwei *δυνάμεις*, die ihr *ἐκ φύσεως* zukommen, eine (*ζωή*) *ἐπιστημονική* und eine (*ζωή*) *πρακτική* und weil der *σκόπος* 15 der Philosophie der ist, die *ζωή* der Seele schön zu ordnen, deshalb begründet sie zwei Teile, d. h. die *θεωρία* und die *πραξις*, um durch die *πραξις* die *πρακτική* *ζωή* der Seele schön zu ordnen und um durch die *θεωρία* die *ἐπιστημονική* *ζωή* der Seele schön zu ordnen, und deshalb erfährt sie eine *διαίρεσις* in zwei Teile. — Ferner aber: 20 In unserer *φύσις* haben wir zweierlei *δυνάμεις*, *ἐπιστημονικαί* und *πρακτικά*. *Ἐπιστημονικαί* so ferne alle Menschen *τοῦ ἐπίστασθαι* *ὀρέγονται* und es für sie nichts Angenehmeres und Süßeres giebt als *πάντα ἐπίστασθαι*. Den Beweis entnimmt der Thatsache, daß der Mensch immerdar nach Kunde von (fremden) Ländern fragt und 25 von denen, die er sieht, eine *ἀκριβὴς ἐπιστήμη* wünscht, und (daß), wenn die Seele aus der Ferne eine Ansammlung von Menschen gewahrt, man fragt und forscht, was der Grund dieser Ansammlung ist, und, wenn man es erfährt, erfreut und froh ist, wenn es einem aber nicht gesagt wird, sich betrübt, weil man um eine *γνώσις τῶν* 30 *πραγμάτων* betrogen wurde. *Πρακτικά* aber, weil, weder wenn wir in freudiger Stimmung sind, noch wenn wir dem Leide verfallen, wir uns des *πράττειν* zu enthalten vermögen, sondern zuweilen Spreu oder Staub der Erde nehmen oder die Haare zerrauen oder irgend etwas Anderes dieser Art thun und immerdar nicht ohne ein *πράτ-* 35 *τειν* sind. Deshalb erfährt auch aus diesen Gründen die Philosophie die *διαίρεσις* in *θεωρία* und *πραξις*.

[ϛ] Frage 7: Weshalb erfährt das *θεωρητικὸν μέρος* der Philosophie eine *διαίρεσις* in drei Teile? — Antwort: Weil es Sorge der *θεωρία* ist, die *ὄντα* zu erkennen und die *ὄντα* entweder *παν-* 40 *τελῶς ἄνυλα* sind und den Stoff zur *θεολογία* abgeben, oder *παντελῶς ἔνυλα* sind, wie z. B. die *φυσικὰ σώματα* und den Stoff zur *φυσιο-*

λογία abgeben, oder κατὰ τὸ μὲν ἔνυλα, κατὰ τὸ δὲ ἄνυλα und den Stoff der μαθήματα abgeben, wie z. B. wenn ich das τρίγωνον nehme, sich abgesehen von der ὕλῃ reden läßt, und ich es definiere und sage, daß τρίγωνόν ἐστι σχῆμα ἐν ἐπιπέδῳ ὑπὸ γραμμῶν περιεχόμενον. Dann ist es ἄνυλον. Denn ich nehme es nicht ἐν τινι ὕλῃ, wie z. B. Lehm oder eine Masse oder Eisen oder irgend etwas Anderem dieser Art. Wenn es aber ἐν τινι ὕλῃ gesehen wird, dann wird es ἔνυλον genannt. Passend wird mithin der θεωρητικὸς τρόπος der Philosophie einer διαίρεσις in drei Teile unterworfen, gemäß dieser untenstehenden διαίρεσις:

## Τὰ ὄντα

sind entweder παντελῶς ἄνυλα und geben den Stoff für die θεολογία ab,

oder παντελῶς ἔνυλα und geben den Stoff für die φυσιολογία ab,

oder κατὰ τὸ μὲν ἔνυλα, κατὰ τὸ δὲ οὐκ und geben den Stoff der μαθήματα ab.

15 — Buch II, Mi'mrā II, 4. —

Frage 1: Weshalb giebt es vier μαθήματα? — Antwort: Die Mathematik beschäftigt sich mit dem πόσον, und das πόσον ist entweder συνεχές und ergiebt die Gröfse, oder es ist διωρισμένον und ergiebt die Zahl, und das διωρισμένον ist entweder αὐτὸ καθ' αὐτό und giebt den Stoff der Arithmetik oder Zahlenlehre ab, die die φύσις der Zahlen und ihr εἶδος erkennt, oder es ist κατὰ σχέσιν und giebt den Stoff der Musik, die die ἀριθμητικὴ σχέσις der Saiten erkennt, wie z. B. wenn es sich trifft, daß eine beliebige Zahl einer beliebigen (anderen) Zahl gegenüber den ἡμίολιος λόγος hat — (so) ist nämlich 9 (gleich) 6 und der Hälfte von 6 — oder eine andere einer anderen gegenüber einen λόγος hat, wie z. B. den διπλάσιος und τριπλάσιος, weshalb die Musik denn die σχέσις der Zahlen zu einander erkennt. Das πόσον τὸ συνεχές aber ist entweder κινούμενον oder ἀκίνητον, und das ἀκίνητον giebt den Stoff der Geometrie ab, das κινούμενον aber giebt den Stoff der Astronomie ab. Dies genügt bezüglich der διαίρεσις der Mathematik.

Frage 3: Welche τάξις haben diese vier μαθήματα im Verhältnis zu einander? — Antwort: Wir sagen nämlich, daß die Zahl, die das πόσον τὸ διωρισμένον ist, προτερεύει τοῦ συνεχούς, d. h. der Gröfse [ζ], weil wir unter den Gröfßen keine einzige finden, die durch zwei Maße gemessen würde, wie wir z. B. (hier) niemals finden, daß eines und dasselbe zugleich κύκλος und τετράγωνον wäre. Vielmehr ist es entweder κύκλος oder τετράγωνον. Dagegen finden wir aber bei den Zahlen umgekehrt, daß eines und dasselbe κύκλος und τετράγωνον ist, wie z. B. die Zahl 25, und (zwar) τετράγωνος (ἀριθμός), wie z. B. 5 mit sich selbst multipli-

ciert die Zahl 25 ergibt, *κνκλικός* aber, wie sie z. B. mit 5 anfangend in demselben 5 aufhört. Mithin vermögen die Gröfsen das nicht, was die Zahlen vermögen, als zwei Zahlen gezählt zu werden, d. h. als *κνκλικός* und als *τετραγώνος*. Denn eines und dasselbe *σχῆμα* vermag nicht *κνκλικόν* und *τετραγώνον* zu sein. Passend <sup>5</sup> also hat das *πόσον τὸ διωρισμένον* seine *τάξεις* vor dem *πόσον τὸ συνεχές* erhalten, soferne das *διωρισμένον* des *συνεχές* nicht bedarf, *πάντως* aber das *συνεχές* des *διωρισμένον* bedarf. *Und bei der διαίρεσις des πόσον τὸ διωρισμένον geht die Arithmetik der Musik voran.* Denn mit dem *διωρισμένον* (selbst) hat es die Arithmetik zu thun, <sup>10</sup> d. h. mit dem *αὐτὸ καθ' αὐτό* und mit nichts mit dem *κατὰ σχέσιν*. Die Arithmetik erkennt nämlich die Zahl an und für sich, die Musik aber die (Zahl) *κατὰ σχέσιν*. Ferner geht aber bei der *διαίρεσις* des *πόσον τὸ συνεχές* die Meliskunst der Astronomie voraus, soferne die Meliskunst ein *ἡρεματόν* ist, die Astronomie aber ein *κινούμενον*. <sup>15</sup> Mithin *προτερεῖ τὸ ἡρεματόν τοῦ κινουμένου*, soferne das *ἡρεματόν* der *κίνησις* nicht bedarf, die *κίνησις* aber der *ἡρεμία* bedarf. Denn jedes *κινούμενον* bewegt sich im Grund der Bewegung auf einem *ἡρεματόν*, wie wir an drei Beispielen zeigen: wie z. B. das Gehen, das eine *κίνησις* ist, die auf einem *ἡρεματόν* geschieht, d. h. auf der <sup>20</sup> Erde. Denn wenn es Nichts gäbe, worauf sich der Fuß stützen könnte, wie sollte das Gehen vollzogen werden? Vor dem *κινούμενον* und hinter dem *κινούμενον* ist für uns Nichts, das sich bewegte. In letzter Linie nämlich besteht die Ursache der *κίνησις* dieses Alls um die Erde darin, daß (diese) gewissermaßen der Mittel- <sup>25</sup> punkt für die *κινούμενα* ist. Ferner bewegen sich aber die Vögel, indem sie sich bewegen, um etwas Feststehendes, d. h. die Luft, soferne, wenn sie keine Luft hätten, auf die sie ihre Flügel stützen könnten, sie nicht fliegen würden.

Frage 4: Welches sind die Erfinder jedes einzelnen von diesen <sup>30</sup> *εἶδη* der Mathematik? — Antwort: Die Zahlenlehre nämlich erfanden die Phönikier, soferne sie Kaufleute waren und nach vielen Ländern zu reisen pflegten. Es erwähnt sie aber Aratos, indem er sagt, daß die Sidonier sich geschickt der Schiffe bedienen, und (zwar) sagt er dies, indem er sich über den großen Bären am Himmel aus- <sup>35</sup> läßt: „Wenn die Sidonier zu Schiffe fahren, sehen sie auf ihn. [ϡ] Sie sehen aber auf ihn, soferne er dem Mittelpunkte der (Himmels-)bewegung nahe ist und einen sehr kleinen Kreis beschreibt und nicht untergeht“. — Die Musik aber erfanden die Söhne Thrakiens wegen ihres kriegesischen Sinnes, soferne sie kriegesisch waren. Sie waren <sup>40</sup> aber des Krieges kundig, weil sie in einer kalten Gegend wohnten, und deshalb gaben sie sich, wenn die natürliche Hitze in ihrem Inneren eingeschlossen war und sie sich mehr erhitzen, dem Kriege hin. Der Krieg aber wurde unter Musikbegleitung geführt. — Weil

sie alle Ackerbauer sind und die Ackerbauer Gesang und Citherspiel und Tänze und Reigen und Scherz und Sprung lieben, wie auch der Dichter zeigt, indem er zu Meriones sagt: „Du, o Meriones, bist leicht überwunden, soferne du ein schöner Tänzer bist“. Denn sein  
 5 Geschäft war nicht das eines Kriegers, sondern das eines Tänzers, wie ja der Tanz *μουσική τις* ist. — Die Mefskunst aber erfanden die Ägypter wegen des Hochwassers des Nils, der ihnen die Grenzen der Grundstücke und Ländereien in Verwirrung brachte, wenn er  
 10 wasserreich wurde und stieg, so dafs aus diesem Grunde sogar viele Kriege sie erhoben, weshalb sie sich Mühe gaben und die Geometrie erfanden. — Die Astronomie aber erfanden die Chaldäer wegen der Reinheit der Luft bei ihnen und der weiten Ausdehnung ihrer Ebenen infolge deren sie nicht beschränkt und durch Nichts gehindert wurden, den Lauf der Sterne zu beobachten. Sie wohnen aber im  
 15 dritten *κλίμα*, wie auch die Alexandriner(?).

— Buch II, Mi'mrā II, 1. —

Frage: Weshalb erfährt die *πρᾶξις* eine *διαίρεσις* in drei Teile?  
 — Antwort: Wir sagen, dafs Jeder, der etwas *ποιεῖ* oder *πράττει*, entweder in Bezug auf seine *ὑπόστασις* *πράττει* oder in Bezug auf  
 20 sein Haus oder in Bezug auf die Stadt, *gemäß dieser untenstehenden διαίρεσις*:

| Derjenige nämlich, welcher etwas <i>ποιεῖ</i> oder <i>πράττει</i> ,                           |  |  |
|---|--|--|
| ordnet einen Einzigen,<br>(und) übt die Regierung<br>25 der <i>ὑπόστασις</i> Jemandes<br>aus, | oder Mehrere, (und) übt<br>die Regierung seines<br>Hauses aus, | oder eine Menge, die<br>größer ist als „Mehrere“,<br>(und) übt die Regierung<br>des ganzen Volkes aus. |

— Buch II, Mi'mrā I. —

Frage 7: Was ist das *γένος*? — Antwort: Das *γένος* ist τὸ κατὰ πλειόνων (καὶ) διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορού-  
 30 μενον, [Ω] wie z. B. τὸ ζῷον. Denn dies wird vom Menschen und vom Pferde und dem Übrigen dieser Art *ὡς γένος* prädicirt, (Dingen), die mehrere und τῷ εἶδει von einander unterschieden sind, in-  
 dessen als ζῷον ein einziges Etwas. Auch antworten wir, wenn wir gefragt werden, was das Pferd ist, dafs es ein ζῷον ist. Τὸ ζῷον  
 35 ἄρα ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται. Dies heifst aber *γένος ὡς καθ'* *ὁμωνυμίαν* von der Ähnlichkeit der *γένη* im Allgemeinen. Das *γένος* erfährt also eine *διαίρεσις* in drei *τρόποι*, (nämlich:) das *πλῆθος* τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς, die τῆς γενέσεως ἀρχή Jemandes, das, *ὃ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος*. Und (zwar) heifsen die zwei ersten *τρόποι μετα-*  
 40 *φορικῶς* und mit nichten *κυρίως γένος* und ausschließlic in der-  
 jenigen Weise, in welcher τὸ ἀνθρώπινον *γένος* (sogar) der Teil

eines εἶδος genannt wird, der nicht einmal seine Bezeichnung als ein καθ' ὅλον rechtfertigt, indem er ein εἰδικώτατον ist. Daher κοινωνεῖ jenes κυρίως γένος in irgend etwas mit jedem einzelnen von diesen τρόποι und ist durch irgend etwas von ihm unterschieden. Mit dem πλήθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς κοινωνεῖ, soferne auch es eine <sup>5</sup> πλειόνων ἀρχή ist. Unterschieden aber ist es von ihm, soferne es mit nichten die ἀρχή von ἄτομα ist, wie dieses, sondern (eine ἀρχή) von εἶδη, und soferne es mit nichten ἐκτὸς τῶν γεγεννημένων τὴν ὑπόστασιν ἔχει, wie man (dies) z. B. bei Zeus sehen kann. Übrigens kommen diesem γένος, das πλήθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ist, drei <sup>10</sup> σχέσεις zu, entweder ἐνὸς πρὸς πλείω, wie Israel im Verhältnis zu seinen Söhnen, oder πλειόνων πρὸς ἓν, wie alle Israeliten Israel gegenüber, oder πλειόνων πρὸς ἑλλήλα, wie die (einzelnen) Israeliten einander gegenüber. Und das logische γένος hat verglichen mit der (σχέσις) πλειόνων πρὸς ἓν eine κοινωνία, soferne auch es πλείω περι- <sup>15</sup> ἔχει, die aus ihm heraus emanieren; es ist aber von ihr unterschieden, soferne es mit nichten ενεργεῖα περιέχει τὰ πλείω wie das (γένος in jener σχέσις), sondern δυνάμει.

Frage 8: Was ist das εἶδος? — Antwort: Τὸ εἶδος ἢ ἰδίως λέγεται, ἢ κοινῶς, ἰδίως μὲν von der ἐκάστου μορφῇ, κοινῶς δὲ ἢ <sup>20</sup> αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ κατὰ σχέσιν, und wenn es αὐτὸ καθ' αὐτό λαμβάνεται, so erübrigt, daß es die φυσιολογία beschäftigt, wenn es aber κατὰ σχέσιν (λαμβάνεται), so erübrigt, daß es die Logik beschäftigt, und (zwar) kommen ihm drei σχέσεις zu, soferne ihm, wenn ihm ein anderes εἶδος untergeordnet ist, als εἶδος ihm eine <sup>25</sup> einzige σχέσις zukommt, nämlich πρὸς τὸ γένος — denn die (σχέσις) πρὸς τὰ ὑφ' αὐτό εἶδη kommt ihm mit nichten als εἶδος, sondern als γένος zu —, wenn ihm aber nur ἄτομα untergeordnet sind, ihm zwei σχέσεις zukommen, eine als περιεχόμενον πρὸς τὸ ἐπάνω γένος, die sich διχῶς fassen läßt, entweder von unten nach oben — woher <sup>30</sup> es definiert wird: εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος — oder von oben nach unten — woher es definiert wird: οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται —, eine andere aber als περιέχον πρὸς τὰ ὑφ' αὐτό ἄτομα — woher [10] es so definiert wird, daß εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατη- <sup>35</sup> γορούμενον. — Auch muß man wissen, daß die beiden ersten ὀρισμοί nur κατὰ σχέσιν διαφέρουσιν ἀλλήλων, wie die Richtung nach oben von der Richtung nach unten διαφέρει, — denn der ὀρισμός, der sagt, daß εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος, bezeichnet die Richtung nach oben, derjenige aber, welcher sagt, daß εἶδος ἐστὶ οὗ <sup>40</sup> τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται, bezeichnet die Richtung nach unten — und wie z. B. die Richtung nach unten und die Richtung nach oben von einem und demselben ὑποκειμένον ausgesagt werden, aber nur ἀλλήλων διαφέρουσιν. Dagegen aber διαφέρει der dritte,

soferne er auf das *εἰδικώτατον* zutrifft, das allein *κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*. — Ferner muß man wissen, daß Porphyrios sich selbst gegenüber in eine *ἀπορία* gerät, soferne er in den ersten *ὁρισμοί* das *εἶδος* so definiert, als

15 lasse er sich zu einer *ἀπόδειξις*, die *διάλληλος* heisst, herbei, indem er sagte, daß *γένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει* und wiederum *εἶδος ἐστὶ τὸ ταυτόμενον ὑπὸ τὸ γένος*. Und er löst diese (*ἀπορία*) so: Mit nichten in jedem Falle sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* fehlerhaft. Wenn nämlich *πράγματα αὐτὰ καθ' αὐτὰ* seien,

10 sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* fehlerhaft, wenn sie aber *πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο* seien und unter dem *γένος πρὸς τι* begriffen würden, dann sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* nicht fehlerhaft, soferne es notwendig sei, daß, wenn die *πράγματα* zusammenhängen, auch die *λόγοι* über sie zusammenhängen. Denn wie es unmöglich sei, daß ein Schatten

15 verweile und ruhig bleibe, wenn derjenige, welcher den Schatten wirft, sich bewegt, so sei es unmöglich, daß, wenn die *πράγματα* zusammen sind, die *λόγοι* über sie getrennt sind, soferne die *λόγοι* ein Schatten der *πράγματα* sind. Ferner muß man wissen, daß diese Lösung uns weiterhin noch vor eine andere *ἀπορία* stellt, so-

20 ferne, wenn die *πρὸς τι* ohne einander nicht zu erkennen sind, (gefragt werden muß): „Weshalb thut er mithin in dem dritten *ὁρισμός* des *γένος* keine Erwähnung, sondern nur des *κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον*?“ Wir sagen: Weil er unmöglich die beiden *σχέσεις* des *εἶδος* — die nach oben,

25 sage ich, *πρὸς τὸ γένος* und die nach unten *πρὸς τὰ ἄτομα* — in einem einzigen *ὁρισμός* einbegreifen konnte, sondern durch die zwei (ersten) *ὁρισμοί* die *σχέσεις* nach oben zum Ausdruck brachte, durch den dritten aber diejenige nach unten. Auch wäre er ja, wenn nicht jeder einzelne von den *ὁρισμοί* *τέλειος* wäre, in der Lage gewesen,

30 des *γένος* Erwähnung zu thun. — Wir aber sagen, daß dies nicht wahr ist, weil auch Aristoteles, der Erforscher der Logik, nicht so sagte. Dagegen hat Porphyrios vielmehr, weil er den Aristoteles sagen sah, daß *γένος τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει λεγόμενον* und *εἶδος* das sei, *καθ' οὗ καὶ ἄλλων λέγεται τὸ γένος*,

35 geglaubt, daß (Aristoteles) hierin eine *διάλληλος ἀπόδειξις* zur Anwendung gebracht habe und deshalb gesagt, daß, was unter dem *γένος πρὸς τι* [ح] begriffen wird, nicht anders als durch die *διάλληλος ἀπόδειξις* erkannt zu werden vermöge, weil, da jeweils ein einzelnes von ihnen durch das andere erkannt werde, es notwendig

40 sei *καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρησθαι ἀμφοτέροις*, und wir sagen, daß hierbei eine Unrichtigkeit begangen wird, soferne Aristoteles das *γένος* durch das *κυρίως εἶδος* zur Kenntnis brachte, aber nicht das *κυρίως εἶδος* durch das *γένος*. Vielmehr hat er durch das *γένος* das *εἶδος* als eines der *πρὸς τι* zur Kenntnis ge-



bracht, und hieraus läßt sich nicht schließen, daß er das *εἶδος* durch eine *διάλληλος ἀπόδειξις* zur Kenntniss brachte. — Und er bestätigt das von Porphyrios Gesagte, daß die *πρὸς τι* gleichzeitig durcheinander erkannt werden. Weil das, durch das etwas erkannt wird, früher erkannt sein muß im Vergleich mit dem, was aus ihm <sup>6</sup> erkannt wird, und die *πρὸς τι* gleichzeitig erkannt werden und es unter Dingen, die gleichzeitig erkannt werden, *kein πρότερον* giebt, giebt es *auch unter den πρὸς τι* kein *πρότερον*.

Frage 9: Was ist das *γενικώτατον γένος* und was ist das *ειδικώτατον εἶδος* und was sind die *ὑπάλληλα γένη καὶ εἶδη*? — Ant-<sup>10</sup> wort: Wir sagen, daß das *κατὰ πλειόνων κατηγορούμενον* entweder *κατὰ διαφερόντων τῷ εἶδει κατηγορεῖται* oder *κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ*. Und das *κατὰ διαφερόντων τῷ εἶδει κατηγορούμενον* heißt *γενικώτατον γένος*, wenn es kein *γένος* mehr über ihm giebt. Wenn es aber noch ein *γένος* über ihm giebt, heißt eines und dasselbe <sup>15</sup> *γένος* und *εἶδος* und *ὑπάλληλου γένος*. Das *κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ κατηγορούμενον* heißt aber nur *εἶδος* oder *ειδικώτατον εἶδος*. *Διχῶς οὖν λέγεται καὶ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος*. *Γένος μὲν γὰρ λέγεται* sowohl etwas, das nur *γένος* ist, als auch etwas, das nach der verschiedenen *σχέσις* nach oben und nach unten *γένος ἅμα καὶ εἶδος* <sup>20</sup> *λέγεται*. Aber auch *εἶδος λέγεται* sowohl etwas, das nur *εἶδος* ist, als auch etwas, das *εἶδος ἅμα καὶ γένος λέγεται*. Dasjenige *εἶδος* aber, das nur *εἶδος* ist, *εἶδος λέγεται κατὰ δύο σχέσεις*. *Εἶδος μὲν γὰρ λέγεται καὶ κατὰ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὸ ἐπάνω γένος· εἶδος δὲ λέγεται καὶ κατὰ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὰ ὑφ' αὐτὸ ἔτομα*, jedoch als <sup>25</sup> *ihρ περιέχον*. — Deshalb wird das *γενικώτατον γένος* so definiert: eine *φωνὴ ἀπλή*, die zahllose *ἀπλὰ πράγματα* durch eine einzige auf jedes einzelne von ihnen (zutreffende) *ἀπλή ἔννοια* bezeichnet, wie, wenn du in deine *ἔννοια* alle gemachten *φύσεις* zu einer einzigen *φύσις* zusammenfaßt und sie mit dem *ὄνομα κτίσις* bezeichnest, dies <sup>30</sup> *γενικώτατον* ist. Es wird aber auch so definiert: *ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος* oder *ὃ γένος ὃν οὐκ ἔστιν εἶδος*. Das *ειδικώτατον εἶδος* aber ist *ὑφ' ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ὑποκάτω εἶδος* wie *ὁ κοινὸς ἄνθρωπος*, der ein *ειδικώτατον* ist, weil es Nichts giebt, das teilbar wäre und weiter nach unten sich diesem *εἶδος* subsummieren <sup>35</sup> ließe. Es wird aber auch so definiert *ὃ εἶδος ὃν οὐδαμῶς ἐστὶ γένος* oder *εἶδος, ὃ πάντως εἰς εἶδη οὐ [δ] διαιρεῖται*. Was aber in der Mitte zwischen den *ἀρχαί* liegt, heißt *ὑπάλληλα γένη*, und von diesen ist jedes einzelne *εἶδος* und *γένος*, jedoch indem es im Verhältnis bald zu dem, bald zu jenem genommen wird. — Z. B. <sup>40</sup> *οὐσία*, das ist *γενικώτατον*, unter diesem ist das *σῶμα* und unter diesem das *ἐμψυχον σῶμα* und unter diesem wieder das *ζῷον*, was Alles *εἶδος* und *γένος* ist, *εἶδος μὲν* des Übergeordneten, *γένος δέ* des Untergeordneten, unter dem *ζῷον* der Mensch, der nur *εἶδος* ist

und deshalb *εἰδικώτατον*, unter diesem Petros und Paulos und Ioannes, die *ἄτομα* sind.

Frage 10: In wie vielen *τρόποι* λέγεται τὸ ἄτομον und welcher ist es *κυριώως*? — Antwort: Wir sagen, daß τὸ ἄτομον λέγεται in 5 vier *τρόποι*: τὸ ἀμερές, ὡς αἱ στιγμαί, oder τὸ δυσχερῶς τεμνόμενον entweder wegen seiner Härte wie der Stein *ἀδάμας*, oder wegen seiner Kleinheit, oder τὸ εἰς ἀνομοιομερῆ τεμνόμενον, wie man z. B. das *εἶδος* als *ἄτομον* bezeichnet — denn es wird geteilt in Petros und Paulos und Ioannes, die einander nicht gleichen — oder das, was, wenn es 10 geteilt wird, nicht bleibt, was es ist, sondern *φθείρεται*, wie z. B. Ioannes, und dies heisst man *κυριώως ἄτομον* und es wird so definiert: οὐ τῶν ἰδίων τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλον εὐρίσκειτο τὸ αὐτό.

Frage 11: Wie viele und welche Meinungen hatten die Alten über die *γένη* und *εἶδη*? — Antwort: Wir sagen, daß Einzelne 15 meinten, daß sie überhaupt nicht existieren, wie z. B. Antisthenes, Andere aber meinten, daß sie existieren. Von diesen sagten die Einen, daß sie *σώματα* seien, wie z. B. die *Στωϊκοί*, die von Allem glaubten, es sei *σῶμα*; die Anderen sagten, daß sie *σώματα* seien, nach denen der Schöpfer Alles mache, was er erschaffen wolle, wie 20 z. B. Platon; wieder Andere aber sagten, daß sie *ἀσώματα* seien, wie z. B. Aristoteles. Und es ist erkenntlich, daß sie *ἀσώματα* sind, soferne ein *σῶμα* nicht *ἴσως* in Allem ist, — denn es giebt große und kleine *σώματα* — das *γένος* aber *ἴσως* in allen *εἶδη* ist, wie nämlich das *ζῷον* gleich ist im Menschen und im Stiere und im 25 Pferde, und, wenn es ein *σῶμα* wäre, das *γένος* nicht *ἴσως* in den *εἶδη* sein könnte. So ist auch das *εἶδος* mit nichten ein *σῶμα*, da es *ἴσως* in allen *ὑποστάσεις* ist. Denn das Lebendige, *λογικόν, θνητόν*, was der Mensch ist, findet sich völlig *ἴσως* bei Petros und bei Paulos und bei Ioannes. Deshalb heißen die *γένη* und *εἶδη* *ἀσώ-* 30 *ματα*. Mit nichten, weil sie *ἀπλᾶ ὄντα* wären wie die Seelen und die Geister, sondern um der Allgemeinheit und der Gleichheit der *οὐσία*, die sie in *den πράγματα* zeigen, heißen wir sie so. — Man muß ferner wissen, daß Platon meinte, die *γένη* und *εἶδη* seien *ὑφιστάμενα* bei dem Schöpfer, was eine lästerliche Meinung ist. 35 Denn Gott [Ν] hat es nicht nötig, daß er dasjenige, was er erschaffen will, nach etwas erschaffe. Denn dies ist ein *ἰδίον* der geschaffenen und gemachten (Wesen), daß sie nach einem *ὑφιστάμενον* ein anderes *πρᾶγμα* machen. Gott aber der Herr und Begründer der *φύσις* kann aus Nichts Alles, was er will, erschaffen, 40 weil er mächtig und mit nichten schwach ist. — Wissen aber auch dies, daß τὰ *πράγματα* *τριχῶς* λέγεται, ἢ πρὸ τῶν πολλῶν, wie die *πράγματα* in Gott sind, bevor sie werden — bewahre, daß sie, wie sie sind, für sich *εὐρίσκονται* καὶ *ὑφίστανται*, sondern in ihm, der Alles kennt, bevor es (noch) wird, sind sie erkannt und klar —,

ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς, wie die οὐσίαι und ὑποστάσεις der πράγματα, ἢ μετὰ τὰ πολλά, wie wir, wenn wir die πράγματα sehen, ihr Bild in den νοῦς aufnehmen. Weil aber Platon, wie wir sagen, sagte, daß die γένη und εἶδη σώματα seien und bei Gott sich befänden und er auf sie schaue und (dann) erschaffe oder präge oder vollende, bringt er für seine Lehre folgendes Beispiel: Wie z. B. das Siegel des Ringes, auf dem Jemandes Name geschrieben ist. Du bringst Wachs und prägst darauf viele Siegel, und es kommt Jemand und sieht diese Siegel. Er sieht das Bild, das *τριχῶς ὑφίσταται*, *πρὸ τῶν πολλῶν*, d. h. auf dem Ringe, und *ἐν τοῖς πολλοῖς*, d. h. in dem Siegel, und *μετὰ τὰ πολλά*, d. h. in dem νοεῖν dessen, der dieselben sieht. Aristoteles aber und ebenso die Rechtgläubigen stimmen der Columnne *πρὸ τῶν πολλῶν* nicht zu.

Frage 12: Was ist die διαφορά? — Antwort: Wir sagen, daß die διαφορά κοινῶς καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα λέγεται, weil Alles, wovon man sagt, daß es διαφέρει, ἢ κατ' οὐσίαν διαφέρει, ἢ κατὰ συμβεβηκός. Das κατὰ συμβεβηκός διαφέρειν ist entweder χωριστόν und ergiebt die κοινῶς διαφορά, oder es ist ἀχώριστον und ergiebt die ἰδίως διαφορά, und das κατ' οὐσίαν ergiebt die ἰδιαίτατα διαφορά. Κοινῶς δὲ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρον λέγεται τὸ ἑτερότητι διαλλάττον ὁπωσοῦν πρὸς ἑαυτό, wie z. B. die ὑπόστασις eines einzelnen Menschen, der zu Zeiten ein Kind, zu Zeiten ein junger Mann und zuletzt ein Greis ist. Ἰδίως δὲ λέγεται διαφορά das, was eine ὑπόστασις von einer (anderen) ὑπόστασις scheidet, Petros von Paulos und Jakobos von Ioannes. Ἰδιαίτατα δὲ γίνεταί διαφορά das, was φύσις von φύσις und εἶδος von εἶδος scheidet, den Engel vom Menschen, das Feuer vom Wasser. Bei der κοινῶς und der ἰδίως διαφορά aber wird nur von ἀλλοίον gesprochen, bei der ἰδιαίτατα aber, die εἶδος von εἶδος scheidet, von ἄλλο καὶ ἄλλο, und diese ist die κυρία διαφορά und wird in den ὁρισμός der πράγματα aufgenommen und so definiert: Διαφορά ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων (καὶ) διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ ποτὶν τί ἐστὶ κατηγορούμενον, wie z. B. das λογικόν, das vom Engel und vom Menschen, die τῷ εἶδει διαφέρουσιν, ἐν τῷ ποτὶν τί ἐστὶ κατηγορεῖται.

Frage 13: Was ist das ἴδιον? — Antwort: Τὸ ἴδιον τετραχῶς [Δ] λέγεται. Das, was einem einzigen εἶδος anhaftet, jedoch mit nichten dem ganzen, wie z. B. dem Menschen das λατρεύειν und das γεωμετερεῖν, und das, was dem ganzen εἶδος (anhaftet) und mit nichten ihm allein, wie dem Menschen das δίκουν, und das, was dem ganzen εἶδος (anhaftet), jedoch mit nichten allzeit, wie das λευκόν zur Zeit des Greisenalters, und das ἐφ' οὗ πάντα συνδεδράμῃκε τὸ μόνον καὶ παντὶ καὶ ἀεί, wie das γελαστικόν beim Menschen und das χρεμαστικόν beim Pferde. — Auch erfährt das ἴδιον eine διαίρεσις in vier τρόποι, weil dasselbe entweder ἐκ φύσεως oder ἐκ

συμβεβηκός ist und τὸ ἐκ φύσεως entweder δυνάμει oder ἐνεργείᾳ und τὸ ἐκ συμβεβηκός entweder κατὰ μέρος oder καθ' ὅλον sich bei dem πρᾶγμα findet, und (zwar) ergibt τὸ ἐνεργείᾳ denjenigen τρόπος, welcher dem ganzen εἶδος und mit nichten ihm allein (zukommt), und τὸ ἐκ φύσεως δυνάμει den κύριος τρόπος, der dem ganzen εἶδος und (ihm) allein und allzeit (zukommt), und τὸ ἐκ-συμβεβηκός κατὰ μέρος denjenigen τρόπος, welcher dem εἶδος allein, jedoch mit nichten dem ganzen (zukommt), und τὸ καθ' ὅλου denjenigen τρόπος, welcher dem ganzen εἶδος, jedoch mit nichten allzeit (zukommt). — Und von diesen τρόποι von ἰδια ist das ἀκριβὲς ἴδιον dasjenige, welches sich bei einem einzigen εἶδος allein und bei dem ganzen und allzeit findet, wie z. B. das γελαστικόν beim Menschen. Denn, wenn er auch nicht immerdar lacht, so hat er dennoch δυνάμει die Fähigkeit hierzu, soferne er, so oft er will, 15 lacht. — Man sagt jedoch, daß, sobald die δύναμις in die ἐνέργεια tritt, das δυνάμει εἶναι wiederum aufhört, mithin auch das γελαστικόν, weil es δυνάμει ist und in die ἐνέργεια tritt, aufhört δυνάμει zu sein, und wir sagen, daß mit nichten Alles, was in die ἐνέργεια tritt, aufhört δυνάμει zu sein, wie z. B. das Gehen, das in die 20 ἐνέργεια tritt, nicht herbeiführt, daß der Mensch aufhörte δυνάμει gehend zu sein. Mithin hört er, weil das γελαστικόν in die ἐνέργεια tritt, mit nichten auf, die Eigenschaft des γελᾶν δυνάμει zu haben. Denn das γελαστικόν ist dem Menschen φυσικῶς σύμφυτον und (ebenso) dem Pferde das χρεμαστικόν, wenn es auch (nur) ein 25 συμβεβηκός der φύσις ist. Und dieses ἴδιον κυρίως λαμβάνεται.

Frage 14: Was ist das συμβεβηκός? — Antwort: Das συμβεβηκός ist ὃ γίνεταί καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. Das γίνεταί καὶ ἀπογίνεται nämlich (anlangend), lassen sich, wenn es auch ἀχώριστα συμβεβηκός giebt, wie das μέλαν des 30 Raben und des Αἰθίου, dennoch selbst diese τῇ διανοίᾳ trennen. Denn es ist möglich, daß Jemand den Raben weiß vorstellt und die Milch schwarz. Ebenso (verhält es sich) auch das χωρὶς τῆς φθορᾶς (anlangend). Wenn es auch συμβεβηκός giebt, die zerstören, ὃ ἂν συμβαίνωσιν, so zerstören sie dennoch mit nichten die 35 φύσις, sondern die Zusammensetzung oder die körperliche Existenz oder die Beschaffenheit oder ein einzelnes von den ἐπόμενα τῇ φύσει. Denn die φύσις kann οὐδενὶ τρόπῳ zerstört werden. Das συμβεβηκός erfährt nämlich eine διαίρεσις in zwei τρόποι, in das χωριστόν und das ἀχώριστον, χωριστόν μὲν wie das Schlafen, Sitzen, Aufstehen, 40 Gehen, ἀχώριστον δέ wie das λευκόν am Schnee und das μέλαν am Raben, und (dieses) heißt κοινὸν συμβεβηκός [Δ] und wird auch so definiert: οὗ κοινωνοῦσιν εἶδη πλείω (καὶ) διαφέροντα τῇ φύσει, wie z. B. das λευκόν am Schnee und am Schwanen.

Frage 15: Was will es sagen, daß die Frage nach dem γένος

und dem εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι geschieht, (diejenige) nach der διαφορά und dem ἴδιον und dem συμβεβηκός aber ἐν τῷ ποῖον? — Antwort: Wir sagen, daß die Frage nach dem γένος und dem εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι geschieht, wie wir z. B., wenn wir über den Menschen gefragt werden, was er sei, sagen: „ein εἶδος“, und, wenn wir im Sinne des 5 γένος untersuchen, was der Mensch sei, uns gesagt wird: „ein ζῷον“. — Und wenn wir fragen, was für ein Lebendes, so wird uns gesagt entweder „ein λογικόν“ oder „ein γελαστικόν“ oder „ein λευκόν“ oder „ein μέλαν“ u. s. w.

Frage 16: Worin κοινωνοῦσι diese πέντε φωναί miteinander 10 und worin διαφέρουσι voneinander? — Antwort: Wir sagen, daß sie κοινωνοῦσι, sowohl soferne sie von mehr als einem κατηγοροῦνται, als auch soferne sie κατὰ ἀτόμων κατηγοροῦνται, διαφέρουσι δέ, soferne das γένος und das συμβεβηκός von mehr als einem εἶδος κατηγοροῦνται — ἀλλὰ τὸ μὲν γένος προηγουμένως κατὰ τῶν εἰδῶν κατη- 15 γορεῖται, (erst) deshalb aber auch κατὰ τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ συμβεβηκός προηγουμένως μὲν κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται, da es nämlich ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ist, (erst) deshalb aber auch κατὰ τῶν εἰδῶν —, das ἴδιον aber von einem einzigen εἶδος, weil von den ἅτομα, wie auch das συμβεβηκός, die διαφορά aber bald von mehr als einem 20 εἶδος κατηγορεῖται, wie z. B. das λογικόν vom Menschen und vom Engel, bald von einem einzigen εἶδος, wie z. B. das φρονήσεως καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν nur vom Menschen, das εἶδος aber nicht einmal von einem einzigen εἶδος, sondern nur von den ἅτομα.

Frage 17: Κατὰ πόσων καὶ πόλων κατηγορεῖται jedes einzelne 25 von diesen Fünfen? — Antwort: Das γένος von mehr als einem εἶδος und von ἅτομα, die διαφορά aber sowohl von mehreren εἶδη als auch von einem einzigen εἶδος und von ἅτομα, das συμβεβηκός sowohl von mehreren εἶδη, als auch von mehreren ἅτομα und von einem einzigen ἅτομον — denn nur das συμβεβηκός, d. h. nur von 30 diesen Fünfen, kann als ein ἴδιον genommen werden —, das ἴδιον aber sowohl von einem εἶδος als auch von ἅτομα, das εἶδος aber nur von ἅτομα.

Frage 18: Wozu nützt uns die Kenntnis dieser fünf universellen φωναί? — Antwort: Wir sagen, daß sie uns nützen beim Studium 35 der zehn κατηγορίαι und bei den vier διαλεκτικαὶ μέθοδοι, der διαιρητική und der ἀναλυτική und der ὀριστική und der ἀποδεικτική. Bei der διαιρητική, indem eine διαίρεσις geschieht von γένῃ in εἶδη mit Hilfe von διαφοραί. Wenn sie aber bei dieser nützen, dann auch bei der ἀναλυτική. Denn eine ἀνάλυσις geschieht entweder 40 von ἴδια in κοινά oder von σύνθετα in ἀπλά [↘] oder auch von μερικά in καθολικά. Zu der ὀριστική aber, weil ein ὀρισμός aus γένῃ und διαφοραί besteht. Deshalb ergibt sich aus der διαίρεσις der ὀρισμός. Bei der ἀποδεικτική aber, indem eine ἀπόδειξις geschieht

auf Grund dessen, was einem etwas seinem Wesen nach zukommt, was aber einem etwas seinem Wesen nach zukommt, durch seine *δρισμοί* erkannt wird. Mithin ergibt sich aus dem *ἀπόδειξις* die *ἀπόδειξις*. Ferner ist auch die *ἀπόδειξις συλλογισμός τις*. Einen *5 συλλογισμός* zu machen ist aber unmöglich, wenn wir nicht zuerst wissen, was das *κοινόν* und was das *ιδιον* und was das *ἴσον* und was das *κατηγορούμενον* und was das *ὑποκείμενον* ist. — Bei den zehn *κατηγορίαι* nützen uns aber diese *πέντε φωναί*, (und zwar) das *γένος*, weil jene zehn *κατηγορίαι γενικώτατα* sind und ihnen (andere) *10 γένη* untergeordnet sind, das *εἶδος* aber, soferne jedes einzelne von diesen *γένη ἴδια εἶδη* unter sich begreift, die *διαφορά* aber ferner, weil durch sie die *διαίρεσις* jedes einzelnen von diesen *γένη* und die *σύστασις* der *εἶδη* erfolgt, das *ιδιον* aber ferner, weil jene zehn *κατηγορίαι γενικώτατα* sind und nicht durch *δρισμοί* definiert, sondern durch *ἴδια* bezeichnet werden, das *συμβεβηκός* ferner, weil die *15 neun κατηγορίαι* aufser der *οὐσία συμβεβηκότα* sind.

### C. Der liber definitionum des Bāzūḏ.

Wir haben den *εἰσαγωγή*-Commentar des Ioannes Philoponos zunächst in seiner Einwirkung auf die monophysitischen Kreise kennen gelernt. Es ist natürlich, daß diese seine eigentliche Heimat auf syrischem Boden bildeten. Aus der Schule des Sergios von Riš'ain, wenn auch kaum aus seiner eigenen Thätigkeit, wird die syrische Übersetzung hervorgegangen sein, die wir durch den Commentator der *Erzählung von dem Philosophen Porphyrios* benützt fanden. Auch dieser selbst gehörte zweifellos der jakobitischen Kirche an. Denn, soweit wir zu einem Urteil überhaupt imstande sind, scheinen alle Stücke von *V* monophysitischer Provenienz zu sein, und, wenn etwa eine der Aristotelesübersetzungen vielmehr nestorianischen Ursprunges sein sollte, so sind doch gerade diese hier direct durch jakobitische Gelehrsamkeit vermittelt, wie der Umstand lehrt, daß die in der nestorianischen Handschrift *S<sub>1</sub>* fol. 14a—45b wiederkehrende Übersetzung der *κατηγορίαι* hier in der Subscriptio auf fol. 63b dem größten Vertreter jakobitischer Wissenschaft Jakobos von Edessa zugeschrieben wird. In Qēn-nešrē oder einem anderen monophysitischen Convent mag dann am Ende des 7. oder im Anfang des 8. Jahrhunderts auf Grund des *εἰσαγωγή*-Commentares von Stephanos dem Alexandriner das Logikcompendium entstanden sein, das im 13. dem Monophysiten Severus bar Šakkū vorlag.

Aber der Einfluß unseres Commentares ist auch in nestorianische Kreise gedrungen. Ein so trauriges und schmerzliches Schauspiel gerade auch bei den Syrern oft genug die Unduldsamkeit der christ-

lichen Religionsparteien bietet, der ihren eigenen Weg gehenden Entwicklung profanwissenschaftlicher Studien gegenüber haben sich die confessionellen Schranken ja mehrfach als hinfällig erwiesen. In der zweiten Hälfte des 9. und während des 10. und wieder in der zweiten Hälfte des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts, waren die geistig höher strebenden Elemente der jakobitischen Kirche vielfach auf den Unterricht nestorianischer Lehrer angewiesen, wenn sie sich auf das Studium weltlicher Wissenschaft verlegen wollten. So ist der Monophysit Jahjā ibn 'Adī Schüler des Nestorianers Mattā ibn Jūnas<sup>1)</sup>, so Severus bar Šakkū Schüler des Jōchannān bar Zō'bi<sup>2)</sup>. Umgekehrt konnte man von der Mitte des 6. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts auf nestorianischer Seite in die Lage kommen, profanwissenschaftliche Anleihen bei den confessionellen Gegnern zu machen. Nicht an der Akademie von Djundi-Sābūr, wo übrigens in dieser Zeit auch nur medicinische, nicht philosophische Studien geblüht zu haben scheinen, auch kaum in Nisibis, aber um so eher in den nestorianischen Klöstern des oberen Tigrisgebietes, die als Heimstätten einseitiger und maßloser Askese so schnell jeden Zusammenhang mit der ruhmvollen Vergangenheit der Schulen von Antiocheia und Edessa verloren, daſs bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts die frommen Väter von Bēō-Āḇē in der Feindseligkeit gegen alle weltlichen Studien so weit gingen, lieber ihr Kloster verlassen, als sich der Gründung einer gelehrten Schule bei demselben fügen zu wollen<sup>3)</sup>. Der Geist religiöser Schwärmerei und einsiedlerischer Weltflucht beherrschte hier das ganze Leben, die Rettung der einzelnen unsterblichen Seele in Buſse und Thränen, Selbstverleugnung und Selbstpeinigung bildeten seinen einzigen Inhalt, die Feier des Gottesdienstes und die trübe Poësie grenzenlosen Wunder- und Visionenglaubens seinen einzigen Schmuck. Der Einzelne, den etwa nach einer gewissen dialektischen Bildung verlangte, fand in der ihn unmittelbar umgebenden Welt der eigenen kirchlichen Gemeinschaft keinerlei Anregung und es ist nicht zu erstaunen, wenn er unter solchen Umständen auch eine von ganz anderer Seite ihm gebotene auf sich wirken lieſs.

In dieser Epoche hat denn auch das profanwissenschaftliche Werk eines Erzketzers, wie des Ioannes Philoponos seinen Weg zu den Nestorianern gefunden, und zwar scheint es vorzüglich, wenn nicht ausschließlich die litterarische Gattung der *ὑπο-* und *διαρρέσεις*-

1) Vgl. Ibn Abī Uṣaibī'a I S. 235. Bar-'Eṣrōjō, *Hist. dynast. ed.* Sal-hānī S. 296.

2) Vgl. Bar-Efrōjō, *Chron. ecclesiast.* II S. 409. 411 und die kurze, aber um so treffendere Beleuchtung des Sachverhaltes durch Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 25.

3) Vgl. Thomas von Margā, *Historia monastica* ed. Budge I 73—78 (englisch II 131—153), bzw. das Referat Ruskas a. a. O. S. 15 f.





erhaltene Gedicht über *فقدل فلفلف* d. h. „philosophische *διαρέσεις*“ im sieben-silbigen Metrum in Anspruch nehmen.

In diese Reihe stellt sich auch — in jedem Falle als ein verhältnismäßig spätes Glied — der umfangreiche *liber definitionum* (*كتاب التعريفات*) der Handschrift *B* (fol. 184a—207a), geschrieben an einen Christen in vornehmer höfischer Stellung nach dem schon im 8., nicht, wie man annahm, erst im 9. Jahrhundert verfaßten, *Κ'θαβὰ δ'eskōljōn* (Buch der Scholien) des Theodoros bar Kūnī zu einer Zeit, da eine ausgebildete philosophische Terminologie in arabischer Sprache bereits ihre Rückwirkung auf die philosophischen Studien der Syrer ausübte, also frühestens etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts. Der Verfasser, nach der subscriptio fol. 207a ein „Logiker“ Abbā rabbā Bāzūd, ist sicher nicht mit dem von Assemani wohl zuverlässig datierten Aβzūd, nach Hoffmann, *Opuscula Nestoriana* S. XXI f. dagegen vielleicht mit einem Michaël, zu identifizieren, den 'Aβd-išō' (a. a. O. S. 147) als Erklärer der Bibel und Salomon von al-Basra, *Κ'θαβὰ δ'εbbōriθā* (*The book of the bee* ed. Budge) S. 135 als Verfasser eines Buches vermischter Fragen kennen lehrt. Sein litterarisches Verdienst ist kaum zu niedrig anzuschlagen. Auf systematische Anordnung des Stoffes hat er ebensowenig Wert gelegt als auf sprachlich-stilistische Abrundung seiner Arbeit. Das ganze Machwerk giebt sich deutlich als eine unselbständige Compilation aus älterer Litteratur zu erkennen, aber als solche ist es im Sinne eines Ersatzes für Verlorenes von nicht geringer Bedeutung.

Noch die beste Ordnung zeigt das auf die Vorrede folgende erste Drittel des Textes fol. 185a—192b. Die Definition und Einteilung der Philosophie (fol. 185a—186b) eröffnen das Stück. Die Erklärung der wichtigsten Termini aus dem Gebiete der *εἰσαγωγή* (fol. 187a—190a), der *κατηγορίαι* (fol. 190b—191b) und der Schrift *περὶ ἐρμηνείας* (fol. 191b—192b) bildet seinen weiteren Inhalt. Der letzte besprochene Begriff ist der des *λογος* d. h. *ῥήμα*. Das Ganze stellt sich als ein Elementarbuch der niederen Logik in der Form von *ῥοι* und *διαρέσεις* dar. Daß zu den im letzten Grunde maßgebenden Quellen auch ein *εἰσαγωγή*-Commentar nach dem Muster desjenigen des Ammonios zählt, wird durch die sechs Definitionen der Philosophie und die Einteilung der Philosophie in *θεωρητική* und *πρακτική* mit deren Unterabteilungen aufser Zweifel gestellt. Der naturgemäß für den Einfluß dieser Quelle in Betracht kommende Abschnitt umfaßt die zwei ersten der vier sich deutlich voneinander abhebenden Capitel: *φιλοσοφία* und *εἰσαγωγή*. Die hier behandelten Begriffe sind der Reihe nach *فلسوفية* d. h. *φιλοσοφία*, *حكمة* d. h. *φύσις* (im Sinne von *οὐσία*, substantia), *مباحث* d. h. *συμβεβηκός*, *مباحث* d. h. *γένος*, *مباحث* d. h. *εἶδος*, *مباحث* d. h. *γενι-*



φιλοσοφικά des Ioannes Damaskenos: *περὶ τοῦ ὄντος οὐσίας τε καὶ συμβεβηκότος* (Migne XCIV S. 535 ff.) und auch sonst hat unsere anonyme *εἰσαγωγή*, wenn sie auch eine ähnliche Bedeutung wie die porphyrianische nie erlangte, auf die byzantinische Litteratur eingewirkt, so z. B. auf Nikephoros Blemmydes *ἐπιτομή λογική* c. 16 (Migne CXLII S. 797—804). Die Darstellungsweise in dieser Schicht ist die, daß zunächst die einzelne Definition in möglichst knapper Form vorausgeschickt und dann die einzelnen Bestimmungen dieser Definition als Lemmata eines Commentares wiederholt werden, der, jeweils mit *¶* d. h. „weil“ an das Lemma angeknüpft, die Aufnahme jeder Bestimmung in die Definition rechtfertigt, zuletzt endlich nach Behandlung der verschiedenen *ὁρισμοί* die *διαίσεις* folgt, statt durch einen begründenden Commentar durch concrete Beispiele zu den einzelnen *τμήματα* erläutert.

Den weitaus größten Raum nimmt schliesslich die dritte, wie wir bei aufmerksamerer Betrachtung bald erkennen, in sich selbst wieder nicht einheitliche Schicht ein, der bisher noch nicht erwähnte Rest unseres ganzen Stückes, das zu Anfang über *φιλοσοφία* und zum Schlusse über *διαίσεις* Gesagte, sowie das Gros der Ausführungen über die einzelnen *πέντε φωναί*. Hier ist zunächst einmal eine syrische Übersetzung der *εἰσαγωγή* selbst benützt. Mehrmalige wörtliche Übereinstimmung mit dem Porphyriostexte und die gleichfalls mehr als einmal wiederkehrende ausdrückliche Citationsformel *¶* d. h. „wie Porphyrios darthut“ stellen dies aufser Zweifel. Anderes — die Abschnitte über *ιδιότης*, *διαφορά*, *διαίσεις* — geht zwar im letzten Grund auf einen *εἰσαγωγή*-Commentar des Ammonioistypus zurück, steht aber dieser seiner letzten Quelle zu ferne, als daß es uns an dieser Stelle zu beschäftigen hätte. Irgend eine nicht mehr exegetischen Zwecken dienende und mit dem überkommenen Stoffe sehr frei schaltende syrische Arbeit — wohl des 8. oder 9. Jahrhunderts — bildete hier die Vorlage Bāzūds. Nun bleiben uns noch drei Stücke, das grofse über *φιλοσοφία* und je ein kleines über *γένος* und *εἶδος* zu Anfang der betreffenden Abschnitte. Sie schlossen sich in der äufseren Form eng zusammen, indem sie die für die zweite Schicht charakteristische Methode der Zergliederung und Einzelbegründung aufweisen. Sie stammen also zweifellos aus einer und derselben Quelle. Wie nahe wir aber zugleich mit diesen Stücken wieder einem *εἰσαγωγή*-Commentare à la Ammonios stehen, lehrt das erste mit seinen Definitionen und der Einteilung der Philosophie.

Daß es auch jetzt wieder Philoponos ist, auf den wir stossen, lehrt ein Vergleich mit den griechischen Texten des Ammonios, Elias und David. Denn er zeigt, daß es ausgeschlossen ist an Ammonios selbst oder an Olympiodoros zu denken. Aber auch

die Vermittelung des Philoponos durch Stephanos ist ausgeschlossen. Das zeigen andererseits charakteristische Abweichungen von den Resten des Logikcompendiums, wie sie in den *Dialogen* vorliegen. Gleichzeitig schliessen freilich diese selben Abweichungen auch eine unmittelbare Benützung des Philoponos durch Bāzūḏ aus und zwingen uns doch wieder zur Annahme einer Mittelquelle. Sie beziehen sich auf die anlässlich der einzelnen Definitionen der Philosophie angeführten Auctoritäten und sind, so scheint es, uns schwer zu erklären. Für die Definition *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* gab die Quelle Bāzūḏs eine Auctorität überhaupt nicht an, offenbar weil sie diese als die Definition *κατ' ἐξοχήν* den übrigen vorzog, sich selbst für sie entschied, ebenso wie sie mit richtigem Gefühl die Etymologie *φιλία σοφίας* überhaupt nicht als Definition anerkannte und daher unterdrückte. Ein eigentlicher Widerspruch gegenüber Severus liegt hier also nicht vor. Für die Definition *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* u. s. w. stimmt Bāzūḏ ausdrücklich mit Severus überein: sie ist platonisch. Für die bei Severus gleichfalls auf Grund des *Φαίδων* dem Platon zugeschriebene Definition *μελέτη θανάτου* führt er dagegen die *σοφιστικοί* d. h. *Σωκρατικοί* an. Das ist in jedem Falle eine gut syrische Verballhornung. Nur ihre Grundlage kann als zweifelhaft erscheinen. Entweder war bei Philoponos genauer *ὁ παρὰ Πλάτωνι Σωκράτης*<sup>1)</sup> als Urheber der Definition angegeben und das Vorliegende ist die von der Quelle Bāzūḏs beliebte kürzende Wiedergabe dieses Ausdrucks, oder aber es liegt eine Corruptel vor, wir hätten eigentlich *στρωϊκοί* d. h. *Στωϊκοί* zu lesen und dies wäre ein letzter schwacher Nachhall der zweifellos von Philoponos, weil schon von Ammonios zu unserer Definition gemachten Bemerkung, die Stoiker hätten in der Philosophie auch eine *μελέτη τοῦ φυσικοῦ θανάτου* gesehen. So bleiben noch die Definitionen *γνώσις τῶν ὄντων* u. s. w. und *γνώσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Bāzūḏ schreibt die erstere wieder den *Σωκρατικοί*, die zweite dem Aristoteles, Severus beide *σοφιστικοί* d. h. „nach der Meinung der Schule des Nikomachos“ dem Pythagoras zu, und hier liegt nun zweifellos im letzten Grunde bei Beiden eine und dieselbe Doctrin des Philoponos lediglich in etwas verschiedener Abkürzung vor. Durch Missverständnis und Textesentstellung ist dann in der durch Bāzūḏ vertretenen Überlieferung noch ein Übriges geschehen. Die griechische Tradition nach Olympiodoros schreibt beide Definitionen ohne alles Weitere auf das Conto des grossen Samiers. Wenn Philo-

1) Eine derart zu erklärende Verwechselung von Platon und Sokrates liegt z. B. bei Hunain, *Nawādir* u. s. w. (Übersetzung von Loewenthal) S. 91, Spruch 36 vor, wo deutliche, wenn auch ziemlich vergrößerte Nachklänge des *σμπόσιον* als Sokratische Spruchweisheit erscheinen.

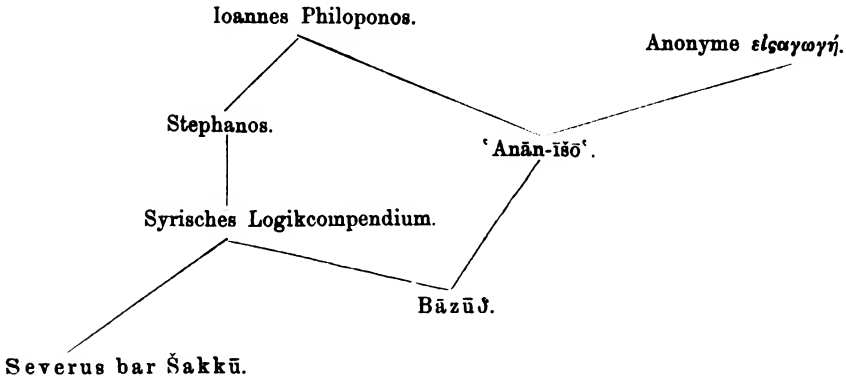
ponos im Gegensatze hiezu wie zu seiner eigenen Praxis bei anderen Definitionen für die Zuweisung an Pythagoras selbst wieder eine Auctorität, den Nikomachos, ins Feld führte, so erklärte sich dies nur dadurch, daß er sie in Gegensatz zu einer anderen Meinung über den Ursprung der zwei Definitionen stellte, und in der That hatte die Pythagorashypothese eine Stützung durch gewichtige Auctoritäten in hohem Grade nötig, sollte nicht jeder Verständige sich für jene andere Meinung entscheiden. Die Definition *γνώσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα εἶναι* ist die echt und eigentlich aristotelische. Man vergleiche nur *Μετὰ τὰ φυσικά* K 1060b: *ἐπεὶ δ' εἶναι ἢ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν*, und ausführlicher 1061b: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν. τὰ γὰρ τούτῳ συμβεβηκότα καθ' ὅσον εἶναι ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ἢ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρεῖσαι*. Die Definition *γνώσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* aber gehört zum ständigen Rüstzeug der Stoa, wie wir beispielsweise durch Cicero, *Tusc. quaest.* V 3, 7. Seneca *ad Lucilium* LXXXIX 4. Pseudo-Plutarchos, *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους* I, *prooemium*. Hieronymus in *Isaiam* 4 wissen. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, welche Behauptung bei Philoponos neben derjenigen des Nikomachos stand. Mit Pythagoras stritten einerseits Aristoteles, andererseits die Stoiker um das Urheberrecht. Dazu stimmt denn auch Bāzūḏ nur scheinbar nicht. Denn sein *ⲙⲉⲗⲉⲧⲟⲩ* d. h. *Σωκρατικοί* ist eben hier unbestreitbar Corruptel für *ⲙⲉⲗⲉⲧⲟⲩ* d. h. *Στωϊκοί*. Daß aber die Definitionen gerade verkehrt auf Aristoteles und die Stoa verteilt sind, beruht auf einem Mißverständnis des Philoponostextes. Lautete dieser etwa: *ἰστέον δὲ ὅτι τοὺς ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου ὀρισμοὺς οἱ μὲν περὶ Νικόμαχον Πυθαγόρα προσάπτουσι τῷ Σαμίῳ, ἄλλοι δὲ τὴν μὲν εἰς Ἀριστοτέλην ἀναφέρουσι, τὴν δὲ εἰς τοὺς Στωϊκοὺς*, so war für einen Syrer nichts leichter, als die thatsächlich vorliegende Verwechselung anzurichten. Es ergänzen sich also Severus und Bāzūḏ gegenseitig zu demjenigen Bilde der philoponeischen Doctrin, das wir im Grunde schon a priori zu construieren hätten.

Welches ist nun das Mittelglied, durch das Bāzūḏ mit Philoponos zusammenhängt? Es ist ein syrisches, kein griechisches. Das beweisen die soeben aufgedeckten Confusionen. Wir können aber noch weitergehen und sagen: es ist identisch mit der Quelle, der unmittelbar die zweite Schicht des uns beschäftigenden Bāzūḏstückes entstammt. Das beweist unwidersprechlich die dieser mit den Definitionen der Philosophie gemeinsame Form des begründenden Commentares, die keineswegs für Bāzūḏ selbst, wohl aber für eine, auch späterhin noch mehrfach von ihm ausgebeutete Hauptquelle seiner Compilation bezeichnend ist. Damit haben wir aber auch schon über die Art dieser Quelle entschieden. Es war eine der

älteren Sammlungen von *ῥοι* und *διαρῆσεις*, weil ja eben durch den begründenden Commentar eine Reihe von Definitionen als eigentlicher Grundtext erläutert wird, und nun dürfen wir auch zuversichtlich einen bestimmten Namen zu nennen wagen. Charakteristisch für die Mittelquelle war die Form eines Commentars. Eben diese trug aber nach der klaren Beschreibung des Thomas von Margā das Definitionen- und Divisionenbuch des 'Anān-išō' an Išō'-jaß. Und auch noch eine andere Erwägung legt es nahe, gerade an dieses zu denken. Die Grundlagen unserer Mittelquelle bildeten auf dem Gebiete der *εἰσαγωγή* der Commentar des Monophysiten Ioannes Philoponos und die von dem jakobitischen Patriarchen Athanasios von Bālād ins Syrische übersetzte anonyme *εἰσαγωγή*. Das ist etwas viel monophysitische Anleihe. Aber kaum bei irgend einem Nestorianer älterer Zeit dürften wir uns weniger darüber wundern, daß er sie gemacht habe, als bei 'Anān-išō'. Der in seinen Kreisen und für seine Zeit merkwürdige und bedeutsame Mann, dem es zu enge war in den heimischen Bergklöstern, den eine unbezähmbare Reiselust hinausführte bis nach Palästina und Ägypten, hatte zu lange auf seinen Wanderfahrten zwischen Jakobiten und Chalkedonensiern gelebt, um nicht mannigfach von Einflüssen beherrscht zu sein, die weit jenseits der Schranken starrer nestorianischer Orthodoxie lagen. Ja, nächst den heiligen Stätten von Jerusalem war die Hauptstation seiner Reise nach dem Westen eine der wichtigsten, wenn auch eine produktiv nie sonderlich hervorgetretene klösterliche Pflegestätte jakobitischer Wissenschaft, das an Bücherschätzen seit Alters reiche Kloster der *Θεοτόκος*, das Mönche syrischer Nationalität in der nitrischen Wüste inne hatten. Dort hatte er Anregung und Material für sein Hauptwerk, die Bearbeitung des *Paradieses*, gefunden. Man sollte fast denken, von dort müsse auch die Inspiration zu den *ῥοι* und *διαρῆσεις* stammen, mit denen er heimgekehrt die Wände seiner Zelle schmückte und die, wie das naïve Staunen des Išō'-jaß deutlich zeigt, in der Welt der nestorianischen Bülser und Asketen etwas völlig Neues und Unerhörtes, eine Art Wunder der Gelehrsamkeit bedeuteten. So weist der Inhalt unserer Quelle des Bāzūd nicht weniger als ihre Form auf den Begründer der nestorianischen *ῥοι*- und *διαρῆσεις*-Literatur hin. Neben Philoponos vermittelt durch Stephanos bei Severus tritt als eine bescheidene, aber doch nicht unwillkommene Ergänzung Philoponos vermittelt durch 'Anān-išō' bei Bāzūd.

1) Vgl. Thomas von Margā a. a. O. I 78 (englisch II S. 175) und das ebenda (II S. 194—206) von Budge gegebene Inhaltsverzeichnis seiner vermutlich die Recension 'Anān-išō's enthaltenden Copie des „Paradieses“, bzw. die Ausgabe des „Paradieses“ in Bedjans syrischen *Acta martyrum et sanctorum Tom. VII. Parisii 1897*.

Wir erhalten also von dem Überlieferungsverhältnis philoponäischen Gutes bei Severus und Bāzūḏ folgendes schematische Bild:



Die Überlieferung des Bāzūḏtextes selbst ist eine ebenso innerlich gute als äußerlich traurige. Die — vielleicht zweimalige — Entstellung von  $\alpha\epsilon\alpha\delta\alpha\omega$  in  $\alpha\epsilon\kappa\alpha\omega\omega$  ist bereits besprochen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Bāzūḏ sie schon in seinem Texte des ‘Anān-išō’ vorfand, möglich, daß sie bis in die syrische Übersetzung des Philoponoscommentares zurückreicht. Ich habe deshalb davon Abstand genommen, das Ursprüngliche auch in den Text zu setzen. Im Übrigen liegen eigentliche Corruptelen in der uns hier beschäftigenden Partie nicht vor. Um so zahlreicher sind dagegen die äußeren Beschädigungen des Textes. *B* ist in den Teilen fol. 1—3 und fol. 180—238 durch den zerstörenden Einfluß von Hitze oder Feuchtigkeit ziemlich übel zugerichtet, doch ist auch innerhalb dieser Grenzen der Erhaltungszustand hier und dort ein merklich verschiedener. Der Abschnitt fol. 185a—190a ist zwar noch keiner der besonders stark ruinierten. Doch ist immerhin das Papier tief gedunkelt und durchweg brüchig, — vielfach in so hohem Grade, daß eigentliche Lücken im Texte entstanden sind — und überdies zu besserer Conservierung teilweise mit aufgeklebtem Pauspapier bedeckt. Die Lesung ist dadurch erschwert, doch bei genauem Achten auf den Zusammenhang und den Sprachgebrauch des Textes nirgends unmöglich gemacht. Auch die kleinen Lücken lassen sich ausnahmslos mit Sicherheit ausfüllen. Die Punktation ist eine spärliche und von mir in ihrer ganzen Zufälligkeit unverändert übernommen.

[↪] Fragment I: Definition und Einteilung der Philosophie.

Zuerst thun wir von der Philosophie dar, was ihr  $\delta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ist und in wie viele Teile ihre  $\delta\iota\alpha\iota\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$  erfolgt: —

Nach der Meinung der *Σωκρατικοί* ist die Philosophie die *ἀκριβῆς γνῶσις πάντων τῶν ὄντων*, ἢ ὅντα ἐστίν. — Sie definieren sie nämlich als *γνῶσις πάντων τῶν ὄντων*, weil jede *τέχνη* eine einzige *ὕλη* und ein einziges *τέλος* hat, wie z. B. die Medicin, die zur *ὕλη* 5 die menschlichen *σώματα* hat und deren *τέλος* die Gesundheit derselben (ist), oder die Astronomie, deren *ὕλη* die Sterne sind und deren *τέλος* die *γνῶσις* ihrer Bewegungen und ihrer Wirksamkeit (ist). Ebenso hat jede einzelne *τέχνη* eine einzige *ὕλη* und ein einziges *τέλος*. Die Philosophie aber hat zu ihrer *ὕλη* mit nichten 10 irgend ein einziges *μερικόν*, sondern alle *ὄντα* insgesamt, die *νοητά* sowohl als auch die *αἰσθητά*. Ebenso ist auch ihr *τέλος* mit nichten ein *μερικόν*, sondern die *γνῶσις τῶν πάντων*. Man hat aber hinzugesetzt ἢ ὅντα ἐστίν, weil die *γνῶσις τῶν πραγμάτων* beim Menschen verschiedener Art ist. Denn bald erkennt er das *πρᾶγμα* nach seiner 15 *φύσις* und nach seiner *δύναμις* und auch nach seiner *ἐνέργεια*, bald ist er nur seiner *δύναμις* gewiß — denn seine *φύσις* erkennt er nicht —, bald nur seines *σχῆμα*, wie z. B. wenn es Jemanden giebt, der weiß, woraus ein zusammengesetztes *σῶμα* besteht, und in welchem Maße sich jeder einzelne [Δ] seiner *χυμοί* in ihm befindet, 20 und welches seine *δυνάμεις* sind und sie alle kennt, und dieser Mensch ein Kenner des *σῶμα* ist, aber auch derjenige ein Kenner des *σῶμα* genannt wird, welcher nur über eine einzige seiner *δυνάμεις* gewiß ist, und selbst derjenige, welcher nur sein äußereres *σχῆμα* kennt. Weil denn die *γνῶσις τῶν πραγμάτων* nicht bei Jedermann gleich 25 ist, hat die Philosophie den *ὀρισμός*, daß sie ἢ ὅντα ἐστίν sie erkennt, wie sie sind. — Anderer, zweiter, *ὀρισμός* nach Aristoteles, so: die Philosophie ist die *ἀκριβῆς γνῶσις* der *θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα* in ihrer Gesamtheit. — Das „die *ἀκριβῆς γνῶσις* der *πράγματα*“ stimmt mit dem im ersten *ὀρισμός* Gegebenen überein, und das „*θεῖα καὶ ἀνθρώπινα*“ (steht), weil Alles, was ist und 30 gedacht wird, entweder ein *νοητόν* und *καθόλου* oder ein *ὁρατόν* und *αἰσθητόν* ist. Und (zwar) begreift man unter *θεῖα* die sämtlichen *νοηταὶ οὐσίαι* und unter *ἀνθρώπινα* die sämtlichen *αἰσθηταί*, wie auch die Worte des (heiligen) Geistes den ganzen *κόσμος* mit diesen 35 zwei Worten nach dem Philosophen unter den Aposteln zu bezeichnen pflegen: *ὁρατός* und *ἀόρατος*, *τοῦ χρόνου* und *αἰώνιος*. — Dritter *ὀρισμός* nach den *Σωκρατικοί*: die Philosophie ist *μελέτη θανάτου*. — Sie wird nämlich als *μελέτη θανάτου* definiert, weil der Mensch aus zwei *μέρη* zusammengesetzt ist, den *ὁρατὰ στοιχεῖα* 40 und der *νοερά καὶ ἀόρατος ψυχή* und, wie es der *μέρη* zwei sind, ihm auch zwei *σύνδεσμοι* zukommen, ein *φυσικός* und ein *προαιρετικός*; der *φυσικός*, vermöge dessen das *σῶμα* mit der *ψυχή* verknüpft ist, indem es nach der Anordnung des weisen Schöpfers in allen seinen *κινήσεις* sich ihr unterordnet und fügt, und der *προαιρετικός*,



vermöge dessen die *ψυχή* in allen ihren *ὀρέξεις* mit dem *σῶμα* vereint und verknüpft ist. Und (zwar) wird, wie der erste (nämlich) *ὁ ἐκ φύσεως* — *φυσικός* heisst, dieser *σύνδεσμος* ein *προαιρετικός* genannt, weil, daß die *ψυχή* dem *σῶμα* Gehorsam leistet, mit nichten der Anordnung Gottes gemäß ist, sondern aus der *προαίρεσις* 5 und der Freiheit der *ψυχή* (entspringt). Und, wie der Mensch einen zweifachen *σύνδεσμος* hat, so kommen ihm *πάντως* auch zwei *λύσεις* zu, eine *φυσική* und eine *προαιρετική*, weil nach den Weisen jedem *σύνδεσμος* eine *λύσις* zukommt. *Φυσική λύσις* ist es nämlich, wenn das *σῶμα* *λύεται ἀπὸ τῆς ψυχῆς* gemäß der von Gott (gegebenen) 10 Bestimmung, die von allen Menschen *ὁ φυσικός θάνατος* genannt wird. *Προαιρετική λύσις* aber ist es, wenn die *ψυχή* *λύεται ἀπὸ τοῦ σώματος* und alle *ὀρέξεις* des *σῶμα* abtötet nach der Gesinnung des Heuschreckenessers und (dies) wird *ὁ προαιρετικός θάνατος* genannt, nicht etwa von Jedermann, sondern nur von den *ἐπιστήμονες*. *Με-* 15 *λέτη θανάτου* also *λέγεται ἡ φιλοσοφία*, nicht etwa des *φυσικός θάνατος*, sondern des *προαιρετικός θάνατος*, daß man (nämlich) um der *ἀληθῆς γνώσις* willen die *ὀρέξεις* des *σῶμα* alle zunichte mache. — Vierter *ὀρισμός* nach der Ansicht Platons und seiner Genossen: die Philosophie ist *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, soweit es möglich ist, 20 daß Geschöpfe ihrem Schöpfer ähnlich werden. — Sie wird nämlich definiert als *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, weil Gott vermöge seiner *φύσις* zwei *δυνάμεις* hat, eine *ἐπιστημονική*, vermöge deren [*οὐ*] er weise ist in jeder beliebigen *ἐπιστήμη*, und eine andere *προνοητική*, vermöge deren er für alle *ὄντα* sorgt. Es ist aber die Philosophie dem *θεῶν* 25 ähnlich, weil auch sie zwei *δυνάμεις* hat, eine, die *γνώσις* der *ὄντα*, und eine andere, alles Notwendige für die *πρακτικά* vorzukehren, die sich mit ihr berühren. Das „wie es möglich ist, daß Menschen ihm ähnlich werden“ aber (steht) zum Zeichen, daß es mit nichten vollkommen möglich ist, daß Menschen Gott ähnlich werden, sondern 30 *τυπικῶς* und dunkel, wie der Schatten dem *σῶμα*, und, soweit es Geschöpfen gegeben ist, ihrem Schöpfer ähnlich zu werden. — Fünfter *ὀρισμός* bezüglich der Philosophie, der Mutter aller *τέχναι*: die Philosophie ist die *τέχνη τεχνῶν* und die vollkommene *ἐπιστήμη* aller *ἐπιστήμαι*. — Als *τέχνη τεχνῶν* wird sie ferner defi- 35 niert, weil sie die Mutter und Erzeugerin aller *ἐπιστήμαι* ist und weil alle von ihr ihren Ausgang nehmen wie die Flüsse von den Quellen. Die Medicin nämlich hat von ihr die vier *στοιχεῖα* übernommen, das *ψυχρόν* und das *θερμόν* und das *ὕγρὸν* und das *ξηρόν*, sowie die Zusammensetzung aller menschlichen *σώματα*. Auch haben 40 die *γεωμέτραι* ferner von ihr die *στιγμή* und die *γραμμή* und das *ἐπίπεδον* und alle *σχήματα* des *τρίγωνον* und die übrigen anderen *σχήματα* übernommen. Und die Astronomen haben von ihr die *φορέ* der Himmelslichter und ihre *κίνησις* übernommen. Denn, wenngleich

der Arzt Hippokrates und Galenos und ihre(?) Genossen sich der vier *στοιχεῖα* und ihrer Kraft bedienen, *so wissen sie doch nicht*, was die *φύσεις* jedes einzelnen von ihnen ist und von wannen ihre Überfülle entsteht, und sie brauchen sich mit nichten zu entschuldigen, wenn die Philosophen gefragt werden, weil mit nichten sie die Entdecker dieser Dinge sind. So auch Klaudios [Ptolemaios]: wenn gleich er sich der kreisförmigen Bahn des Laufes und Umlaufs der Himmelslichter bedient, weiß er doch nicht, was die *φύσεις* der Sonne und des Mondes und jedes einzelnen von den Sternen ist. Denn dies zu wissen, ist die Sache nur des Philosophen, weil dieser sie ihm überliefert hat. Auch nehmen mit nichten nur die *ἐπιστημονικαὶ τέχναι* von ihr den Ausgang ihres *ὑφesiάναι*, sondern auch die *βάνανσοι*. Die Architekten nämlich haben von ihr das Lineal und das Richtscheit übernommen und die Zimmermänner die Meßschnur und das Winkelmaß und den Richtstab. Und deshalb weil sie es ist, die alle *τέχναι* befestigt, ist ihre Definition: *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, wobei man hierdurch auf ihre Erhabenheit und ihre alle Vorzüglichkeit übertreffende Vorzüglichkeit aufmersam macht. — Dies sind die fünf *κύριοι ὀρισμοί* der Philosophie, der Mutter aller Wissenschaften. Nunmehr bilden wir durch *διαίρεσις* die *κύρια μέρη* der Philosophie. Der *μέρη* der Philosophie sind es aber zwei: *θεωρία* und *πράξις*. Und zwar erfährt die *θεωρία* ihrerseits eine *διαίρεσις* in drei *τμήματα*, die *ἐπιστήμη τῶν θείων* und die *ἐπιστήμη τῶν φυσικῶν* und die *ἐπιστήμη τῶν μαθημάτων*. Die *ἐπιστήμη τῶν θείων* geht auf alle *πνευματικαὶ φύσεις* und, soweit es möglich ist, auf Gott selbst, die *ἐπιστήμη τῶν φυσικῶν* geht auf alle *αἰσθητὰ φύσεις* und die *ἐπιστήμη τῶν μαθημάτων* geht auf alle *τέχναι*.

Und die *πράξις* erfährt ihrerseits eine *διαίρεσις* in drei [*Δ*] *τμήματα*, die allgemeine Leitung und die Leitung im Einzelnen und die Leitung im Einzelnen; die allgemeine [Leitung] ist z. B. die Leitung des ganzen Volkes, die [Leitung] im Einzelnen z. B. daß jemand sein Haus leitet, und die [Leitung] im Einzelnen z. B. daß jemand sich selbst durch guten Rat leitet.

### 35 Fragment III: Das *γένος*.

Das *γένος* aber ist das, was sich auf Mehrere erstreckt, die *τῷ εἶδει ἀλλήλων διαφέρουσιν*. — Es wird nämlich definiert „was sich auf Mehrere erstreckt“, weil das *γένος* ein *περιέχον* mehrerer *πράγματα* ist, wie z. B. das *ζῷον*, das *γένος* ist und von dem der Mensch und der Stier und das Pferd umfaßt wird auch ohne die übrigen *εἶδη τοῦ ζῷου*, die *τοῖς εἶδεσιν* oder *ταῖς ὑποστάσεσιν διαφέρουσιν* und alle *τῇ οὐσίᾳ* gleich sind. — Und das „die *τῷ εἶδει ἀλλήλων διαφέρουσιν*“, weil der Mensch und der Stier und das Pferd

### Fragment III: Das εἶδος.

Das εἶδος ist dasjenige, was sich auf Mehrere erstreckt, die τῷ ὑποστατικῷ ἀριθμῷ ἀλλήλων διαφέρουσιν, d. h. wie Petros von 5 Paulos und Jakobos von Ioannes, und dessen ἀπόδοσις ἐν τῷ τί ἐστι geschieht. — Es wird nämlich definiert: „was sich auf Mehrere erstreckt“, weil es die ἄθροισις aller ihm untergeordneten ὑποστάσεις ist. — Und das: „die τῷ ὑποστατικῷ ἀριθμῷ ἀλλήλων διαφέρουσιν“, da sie τῇ ὑποστάσει ἀλλήλων διαφέρουσιν und mit nichten τῷ εἰδικῷ. 10 — Das: „dessen ἀπόδοσις geschieht“, weil auch es sich in der Kategorie τί bewegt, wie das γένος, und mit nichten in der Kategorie des ποῶν.

### 3. Der Commentar des Anonymus Vaticanus.

Weder der Präsa-Commentar, noch die syrische Übersetzung des Philoponos-Commentares ist uns auch nur in annähernder Vollständigkeit erhalten. Das günstige Schicksal, das diesen beiden Texten versagt blieb, wurde einem Stücke zuteil, das an wirklichem Wert hinter der Arbeit des antiochenischen, wie hinter derjenigen des alexandrinischen Erklärers weit zurücksteht, einem anonymen Corpus syrischer Scholien zur *εἰσαγωγή* in V fol. 107a — 129a. Einem Scholiencorpus! Denn dies und nicht etwa ein einheitlicher Commentar zu dem Büchlein des Porphyrios ist der syrische Text, den man so sehr zu Unrecht mit der syrischen Übersetzung des Philoponos-Commentares zu identificieren versuchte. Keinen Augenblick kann bei näherem Zusehen dieser Thatbestand zweifelhaft sein. Mehrfach finden wir zu einer und derselben Stelle des Porphyrius-textes verschiedene Erklärungen verzeichnet, die von Hause aus schlechterdings nicht der nämlichen Erläuterungsschrift angehört haben können<sup>1</sup>). Auch die Terminologie ist keine einheitliche. Als Bezeichnung des Substanzbegriffes steht regelmässig *Λοο'* d. h. *οὐσία*, der Porphyrios selbst geläufige Ausdruck, aber in einzelnen Partien<sup>2</sup>) findet sich dafür, um wenigstens ein einziges, besonders

1) So finden sich Doubletten der Erklärung oder zwei verschiedene Erklärungen zum nämlichen Lemma z. B. 229 Z. 26 ff. 232 Z. 29 ff. 233 Z. 1 ff. 235 Z. 5 ff. 241 Z. 85 ff. 242 Z. 7 ff. 246 Z. 6 ff. 247 Z. 34 ff. 250 Z. 4 ff. 253 Z. 13 ff., und zwei sich geradezu gegenseitig ausschließende Erklärungen 243 Z. 14 ff., wo sich auch noch deutlich der Nachhall eines die zweite Erklärung einleitenden griechischen ἀλλως erhalten hat. Vgl. Syrische Texte ܐܠܟ ١ ff. ܥܕ ١ ff. ܦ ٢ ff. ܩ ٣ ff. ܪ ٤ ff. ܬ ٥ ff. ܘ ٦ ff. ܙ ٧ ff. ܚ ٨ ff. bezw. ܛ ٩ ff.

2) Hierher gehören beispielsweise die Scholien 242 Z. 14 ff. 254 Z. 44 ff.



Entstehungszeit hierdurch einen bestimmten terminus post quem. Nach der subscriptio auf fol. 15b ist jene Übersetzung des Athanasios, in der der Compiler den Text des Porphyrios kannte, im Januar 645 n. Chr. vollendet. Die zweite Hälfte des siebenten oder die erste Hälfte des achten Jahrhunderts ist also als die Entstehungszeit unserer Scholiensammlung zu betrachten. Denn über die Mitte des achten Jahrhunderts wird man doch selbst mit einer Arbeit wie dieser, so dürftig sie bereits ist, nicht herabgehen können. Innerhalb dieses zeitlichen Rahmens von etwa 100 Jahren wird man aber vielleicht eher schon auf das achte, als noch auf das siebente Jahrhundert raten, wenn man die mannigfachen Ungenauigkeiten in Erwägung zieht, welche die Lemmata dem echten Athanasiosertexte gegenüber aufweisen. Denn kaum sind sie alle aus Nachlässigkeit des Compilers, viel eher zu einem guten Teil wohl schon aus Entstellung des ihm vorliegenden syrischen *εἰσαγωγή*-Textes zu erklären, d. h. ein doch mindestens mehrere Jahrzehnte dauernder allgemeiner Gebrauch der Athanasiosübersetzung hatte der Reinheit ihres Textes geschadet, als das Scholiencorpus in seine jetzige Gestalt gebracht wurde.

Wir gelangen so zu einem verhältnismäßig recht genauen zeitlichen Ansatz. Von diesem ausgehend, dürfen wir weiter auch eine ganz bestimmte Behauptung bezüglich des religiösen Bekenntnisses des Anonymus aufstellen. Wir haben ihn unter den Monophysiten — wahrscheinlich in irgend einem der jakobitischen Klöster Mesopotamiens, vielleicht geradezu in Qēn-nešrē — zu suchen. Für die Nestorianer war ja die Wende vom siebenten zum achten Jahrhundert eine Zeit völliger geistiger Nacht und die syrischen Chalkedonensier müssen, wo es sich um philosophische Schriftstellerei in syrischer Sprache handelt, von vornherein außer Betracht bleiben<sup>1)</sup>.

Damit ist aber auch schon erschöpft, was sich mit Sicherheit über die litteraturgeschichtliche Stellung unseres Textes sagen läßt. Besonders bezüglich der Frage nach seinen Quellen dürfte eine weitgehende Zurückhaltung geboten sein. Daß es bereits der Sprache

sprung der Compilation hin. Nicht selten brechen nämlich die Lemmaworte derart ab, daß sie nur als einem syrischen, nicht als einem griechischem Texte entnommen gedacht werden können. In der Übersetzung mußte sich derartiges verwischen, weil hier eben wieder ein griechisches Lemma herzustellen war. Wo von zwei syrischen Worten, die ein einziges griechisches umschrieben, das syrische Lemma nur das erste bot, bietet die Übersetzung daher notgedrungen das ganze griechische Wort.

1) Das hiermit gewissermaßen a priori gewonnene Ergebnis bestätigt a posteriori glänzend die Stelle 240 Z. 34 ff. (Syrische Texte 300 ff.), wo monophysitische Tendenz so unverholen als möglich durchbricht, indem den Textworten *ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον* die Eutychanische Lösung *ἐκ δύο φύσεων ὁ Χριστός* entgegengestellt wird, der „*Meinung*“ der Wissenschaft „*die Meinung der Kirche*“.

nach syrische waren, wird man freilich noch mit ziemlicher Zuversichtlichkeit behaupten dürfen. Auch unter den Monophysiten ging seit der Mitte des siebenten Jahrhunderts die griechische Bildung und Gelehrsamkeit rasch zurück. Schon Jakobos von Edessa ist eine vereinzelte, zweifellos himmelhoch über dem Durchschnittsniveau seiner Zeit stehende Erscheinung. Vollends gegen die Mitte des achten Jahrhunderts hin wird eine syrische Erklärung der *εἰσαγωγή* unmittelbar auf Grund griechischer Quellen auch innerhalb der jakobitischen Kirche völlig unwahrscheinlich. Dafs dagegen mittelbar ein grosser Teil der Scholien des Anonymus auf einen griechischen Commentar aus der Schule des Ammonios zurückgeht, steht gleichfalls ausser Zweifel. Die das Ganze eröffnende *κεφάλαια*-Einleitung und die nahe Berührung, die zahlreiche Einzelbemerkungen mit dem Commentare des Ammonios selbst zeigen, sind genügende Beweise. Zugleich läfst uns jene Einleitung, da sie erst die ursprünglichen 7, noch nicht die späteren 8 vor jedem Buche zu erörternden *κεφάλαια* kennt, den Verfasser des griechischen Commentares eher in der ersten, als in der zweiten Generation nach dem Meister suchen. Unwillkürlich denkt man so auch hier wohl zunächst an Philoponos. Aber die im vorigen Abschnitte behandelten syrischen Nachklänge des Philoponoscommentares stehen ausnahmslos der ursprünglichen Commentarform viel zu ferne, als dafs wir von ihnen eine Bestätigung oder eine Widerlegung dieses Gedankens erwarten dürften. In jedem Falle war schon, was der Anonymus benützte, nicht eine wörtliche Übersetzung des dem Ammonios nahe stehenden Commentares, sondern eine stark verwässerte und gekürzte Überarbeitung desselben, vielleicht sogar nur eine Sammlung auf ihm beruhender Marginalscholien. Immerhin werden wir in ihm die — wenn auch noch so mittelbare — Hauptquelle der Compilation zu sehen haben. Mindestens eine zweite, wahrscheinlich gleichfalls von Ammonios abhängige, also vermutlich auf ein griechisches Original zurückgehende Quelle zwingen uns die bereits erwähnten Parallelerklärungen zu mehreren Stellen des Porphyriostextes anzunehmen. Endlich zeigt der Abschnitt über eine von Porphyrios nicht erwähnte *κοινωνία* der *πέντε φωναί* ܡ ܦܐ — ܕ ܝܘ (Übersetzung S. 251, 25 ff.), der auch durch den Gebrauch von ܡܕ d. h. *φύσις* für ܡܥܘܕ d. h. *οὐσία* auffällt, eine unverkennbare Berührung mit einer Bemerkung Prōḇā's ܡ ܦ — ܩ (Übersetzung S. 149, 23—26), während er bei Ammonios ein Analogon nicht hat, könnte mithin wohl aus ursprünglich syrischer Exegese stammen. Über diese wenigen und sehr allgemeinen Erkenntnisse bezüglich der Quellen des Anonymus können wir aber wenigstens vorläufig nicht hinauszukommen hoffen. Erst, falls einmal die Veröffentlichung der späteren griechischen *εἰσαγωγή*-Commentare, namentlich derjenigen des Elias und David und der

reichen Marginalscholien des cod. Urbinas 35, die durch das Büchlein an Chrysaorios hervorgerufene exegetische Litteratur, soweit sie sich erhalten hat, in ihrer Gesamtheit zu überschauen erlaubte, wird sich vielleicht auch hier weiter und schärfer sehen lassen, als dies heute möglich ist.

Ich gebe im Folgenden die Übersetzung des in *V* gebotenen Textes. Derselbe ist nicht vollständig. Das letzte Scholion knüpft an die Worte *καὶ γὰρ κολοβωθῇ ὁ δίσκος* (S. 19, Z. 26 f. ed. Busse) an und, da im Allgemeinen die Anmerkungen des Anonymus zu den späteren Partien der *εἰσαγωγή* verhältnismäßig zahlreicher sind als beispielsweise diejenigen des Ammonios, ist es nicht wohl denkbar, daß nach dieser Stelle keine weitere ihm Veranlassung zu einer erklärenden Bemerkung gegeben haben sollte. Mit dem — allerdings wohl nicht mehr sehr umfänglichen — Schlussteile ist uns dann wahrscheinlich auch der Name des Compilers oder eine Andeutung der von ihm benützten Hauptquelle verloren gegangen. Auch das Erhaltene befindet sich nicht in erfreulichem Zustande. Die Schrift unseres Stückes in *V* ist ziemlich lässig und die Lesung war nicht an allen Stellen mühelos. Aber auch wenn überall die richtige Lesung gefunden wurde, bleibt der Text des Anonymus noch weitaus entstellter als alle Texte, die uns bisher beschäftigten, und ich kann mir nicht verhehlen, daß hier und dort eine von mir aufgenommene „Verbesserung“ nur den zweifelhaften Wert einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutung hat. Immerhin hoffe ich doch an der Mehrzahl der Stellen, an denen die Handschrift zweifellos eine Lücke oder eine Verderbnis zeigt, mit Sicherheit die ursprüngliche Textesgestalt wieder hergestellt zu haben. Von einer Correctur der Lemmata nach Athanasios habe ich natürlich Umgang genommen, um nicht, während ich etwa in einem Falle mit Hilfe des Athanasios eine Corruptel im Texte des Anonymus beseitigt hätte, dafür vielleicht in zwanzig Fällen eine Abweichung vom ursprünglichen Athanasios-Texte, die bereits der Anonymus in seinem syrischen Exemplare der *εἰσαγωγή* vorfand, zu verwischen. Ebenso habe ich auf Änderungen der überlieferten Punktation verzichtet, die, durchgehends auf die *nūqzai-sagijānūḥā* und einzelne Fälle von *nūqzā mēḡarsānā* beim Pronomen und Verbum beschränkt, im Wesentlichen konsequent einem einfachen und leicht zu durchschauenden Systeme folgt.

[Δ] Erläuterungen der *εἰσαγωγή*. — Nach sieben κεφάλαια wird von uns vor jedem Buche gefragt: *ὁ σκοπός, τὸ χρῆσιμον, ἡ τάξις, ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, τίνοσ ἐστὶ τὸ βιβλίον* und *ἐπὶ ποτὶν τι ἀνάγεται*. Der *σκοπός* dieses Buches ist, uns zu belehren über die philosophischen *φωναί* oder über 5

die φύσις dessen, was sich ἐπουσιωδῶς oder im Sinne des γένος oder des εἶδος oder der der διαφορά oder des ἰδιον findet. Den Beweis aber dafür, daß hierin sein σκοπός besteht, erbringen wir durch diese διαίρεσις: Jede φωνή ist entweder σημαντική oder ἄσημος und die σημαντική ist entweder κοινή, beziehungsweise καθόλου oder μερική und die καθόλου ist entweder οὐσιώδης oder ἐπουσιώδης und die οὐσιώδης giebt entweder [Δ] den πράγματα das Wesen, oder sie bildet ihre οὐσιώδης ποιότης, und diejenige, welche den πράγματα das Wesen giebt, ist entweder πρὸ τῶν εἰδῶν und ergiebt das γένος, oder sie ist πρὸ τῶν ὑποστάσεων und ergiebt das εἶδος, und diejenige, welche ihre οὐσιώδης ποιότης bildet, ergiebt die διαφοραί und somit werden drei φωναί erkenntlich, und die ἐπουσιώδης findet sich entweder bei einem einzigen εἶδος und ergiebt das ἰδιον, oder bei mehreren εἰδη und ergiebt die συμβεβηκότα und somit werden fünf φωναί erkenntlich. Dies ist sein σκοπός. — Τὸ χρήσιμον. Es nützt bei der ganzen Philosophie und besonders bei den vier μέθοδοι Platon's oder den πόροι, welche sind der διαιρετικός, der δριστικός, der ἀποδεικτικός und der ἀναλυτικός. — Ἡ τάξις. Seine τάξις ist, daß es vor der ganzen Philosophie gelesen wird. — Ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία. Es ist betitelt εἰσαγωγή d. h. Einleitung a parte potiori, wie wir, wenn wir den Paulos charakterisieren wollen, ihn a parte potiori charakterisieren und ihn ἀπόστολος nennen oder den Homeros ποιητής, während es mehrere ἀπόστολοι und ποιηταί giebt. — Ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις. Es erfährt eine διαίρεσις in drei (Teile). Und (zwar) enthält der erste die ὑπογραφή jeder einzelnen von diesen φωναί, der zweite aber die κοινωνία aller fünf und der dritte die κοινωνία jeder einzelnen mit jeder einzelnen und (diese) ergiebt 10 συζυγίαι. — Τίνος ἐστίν. (Es ist) von Porphyrios. (Dies ist) erkenntlich aus dem Charakter der Sprache und daraus, daß Andere 30 (es) ihm bezeugen. Bei jedem Buche kann man aus dreierlei erkennen, τίνος ἐστίν, entweder aus dem Charakter der Sprache oder daraus, daß (der Verfasser es) sich selbst bezeugt, oder daraus, daß Andere (es) ihm bezeugen. — Ἀνάγεται δὲ καὶ τάττεται τὸ βιβλίον ὑπὸ τὴν λογικὴν, weil es über die Logik belehrt und mit nichten 35 über die Disciplinen.

Ὅτιος ἀναγκαῖον ὁ Χρυσαόριε.] Man muß wissen, aus welchem Grunde. Weil Chrysaorios laut Klage geführt hatte, daß seine ganze Zeit verloren sei, deshalb sagt er zu ihm: Ὅτιος ἀναγκαῖον u. s. w. — Er hat gesetzt, daß es ein ἀναγκαῖον giebt, indem er auf das κοινόν 40 hinweist, weil das, was κοινόν ist, die drei ὕλαι umfaßt, das ἀναγκαῖον und das δυνατόν und das ἀδύνατον, weil jedem Etwas diese drei ὕλαι anhaften. Dem Menschen ist es ἀναγκαῖον, Luft zu schöpfen, δυνατόν, ein Heiliger zu werden, und unmöglich, zu fliegen. — Ἀναγκαῖον sagt er, indem er auf die φωναί blickt, ohne die es nicht



möglich ist, die Philosophie zu lehren. — Das ὥ, das er gesagt hat, ist ein Ausruf, weil es fünf *πτώσεις* oder Fälle des *ὄνομα* giebt, den geraden, wie „der Mensch“, den Genetivus, wie „des Menschen“, den Causalis, wie „durch den Menschen“, den Dativus, wie „dem Menschen“, den Ausruf, wie „o Mensch!“ und den (Fall) der Verbindung, <sup>5</sup> wie „Paulos und Saulos“. — Und *Χρυσάοριος* wird übersetzt „der Goldene“. *Χρυσός* heisst griechisch das Gold.

*Καὶ εἰς τὴν τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν.*] Der Zusammenhang ist: Es nützt bei der ganzen Philosophie und besonders bei den *κατηγορίαι*, und (zwar) wird nach dem *γένος* gefragt, weil diese <sup>10</sup> *κατηγορίαι γενικώτατα γένη* sind. Nach der *διαφορά* aber wird gefragt, weil auch [Λ] sie eine *διαίρεσις* mittels der *διαφοραί* erfahren. Nach dem *εἶδος* wird ferner gefragt, weil sie mittels der *διαφοραί* eine *διαίρεσις* in *εἶδη* erfahren. Nach dem *ἴδιον* wird gefragt, weil jede einzelne von ihnen durch ein *ἴδιον* charakterisiert <sup>15</sup> und nicht durch einen *ὀρισμός* definiert wird. Nach dem *συμβεβηκός* wird gefragt, weil, während es <sup>10</sup> sind, die <sup>9</sup> aufser der *οὐσία* *συμβεβηκότα* sind. — Er hat das *γένος* vor die *διαφορά* gesetzt, indem er das *κοινόν* ehrt, weil das *γένος κοινώτερον* ist als die *διαφορά* und die *διαφορά* (*κοινωτέρα* ist) als das *εἶδος*, und hat das *εἶδος* <sup>20</sup> mit der *διαφορά* verbunden dadurch, dafs er gesagt hat: *τί δὲ εἶδος* — Dafs er gesagt hat, von einem jeden von ihnen (zu wissen), was es ist, (geschah) weil er von einem jeden von ihnen eine eigene *ὑπογραφή* geben wird. — Er hat das *ἴδιον* vor das *συμβεβηκός* gestellt, weil es demjenigen gegenüber, dessen (*ἴδιον*) es ist, *ἀντιστρέφει*. <sup>25</sup>

*Χρησίμης οὐσης τῆς τούτων θεωρίας.*] d. h. oben hat er gesagt *ἀναγκαῖον* und hier hat er gesagt *χρησίμης*. (Aber) mit nichten nennt er Eines und dasselbe *ἀναγκαῖον* und *χρήσιμον*, sondern *ἀναγκαῖον* sagt er, indem er auf die *φωναί* blickt, und *χρησίμη* (nennt er) die *θεωρία* von ihnen und (zwar) besonders zwecks der *μέθοδοι* Platons. <sup>30</sup> — Er hat den *ὀρισμός* vor die *διαίρεσις* gesetzt, weil sein *σκοπός* in dem *ὀρισμός* dieser *φωναί* besteht, und deshalb ist er nicht *κατὰ τὴν τάξιν* vorgegangen. (Denn) zuerst vollzieht man die *διαίρεσις* des *ῥῶον* in das *λογικόν* und das *ἄλογον* und das *θυνητόν* und das *ἀθάνατον* u. s. w. und macht (diese Unterabteilungen) wie an den <sup>35</sup> Fingern klar und vollzieht die *ἀνάλυσις* des Menschen in Seele und Leib und des Leibes in die vier *στοιχεῖα* und jedes einzelnen von den *στοιχεῖα* in *ὕλαι* und *εἶδη*.

*Σύντιμόν σοι παράδοσιν ποιούμενος.*] d. h. von einer *παράδοσις* redet er und mit nichten von einer *ἐξέτασις*, weil, damit eine *ἐξέτασις* <sup>40</sup> zustande komme, viele Forschung notwendig ist, (damit) aber eine einfache *παράδοσις* (zustande komme), nur dafs man in seinem Gedächtnis bewahrt, was einem *παραδίδοται*. — Dafs er sagt *σοι*, zeigt, dafs die Rede sich an jemanden wendet, der in die Angelegenheiten

der Welt verwickelt ist. — *Σύντομον* aber sagt er, indem er die Unverständlichkeit und Dunkelheit flieht, die aus der Überfülle der *λέξεις* entsteht. Auf viererlei muß nämlich der Lehrende verzichten, auf das Zuviel von Worten und auf die (abrupte) Kürze, und (zwar) 5 fallen diese unter das *πόσον*. Wenn es eine Erzählung ist, die der Worte bedarf, und der Lehrende hält (mit ihnen) zurück, so schädigt er den Hörer und, wenn nur kurze (Worte) nötig sind und er macht viele Worte, so wird der Hörer (gleichfalls) geschädigt. So auch auf den *βαρβαρισμός* der *λέξεις* und auf das Suchen nach un- 10 gehörigen Bedeutungen, und (zwar) fallen diese unter das *ποῶν*.

*Τῶν δὲ ἀπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος.*] Wenn er sagt *στοχαζόμενος*, so möchte jemand einwenden und sagen, daß *στοχαζόμενος* zutrifft, wenn es sich um Ungewisses handelt, und wir sagen, daß er, indem er sich zum Verständnis des (gemeinen) Mannes herab- 15 läßt, *στοχαζόμενος* gesagt hat und mit nichts dem Verständnis der Philosophen gemähs.

*Περὶ γενῶν οὖν καὶ εἰδῶν.*] d. h. man muß wissen, weshalb er von den *γένη* und *εἶδη* mehr spricht als von den drei anderen *φαναί*, und (zwar) sagen wir, daß (er es thut), weil über diese *φαναί* unter 20 den Philosophen Streit war, ferner aber weil er oben versprochen hat: [Δ] *τῶν βαθυτέρων ἀπεχόμενος*, damit ihm nicht jemand sage: „Wenn du auch irgend ein *βαθυτέρον* über sie sagen wolltest, so könntest du es nicht“. Deshalb hat er die Meinungen der Philosophen über sie hergesetzt und, als sagte er: „Ich kenne diese Mei- 25 nungen. Wenn ich nur wollte, würde ich sie besprechen. Indessen übergehe ich sie, weil ich versprochen habe: *τῶν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων*“.

*Εἴτε ὑφεστήκεν.*] d. h. sie sind *ὑφεστηκότα* und mit nichts *μῇ ὑφεστηκότα*. — Platon sagte, daß sie *ὑφεστηκότα* seien.

30 *Εἴτε ἐν μόναϊς ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται.*] d. h. daß sie *ἐν ἐπινοίαις ὑφεστήκασιν*, ist wahr, daß sie aber *ἐν ψιλαῖς (ὑφεστήκασιν)*, ist unwahr. — Antisthenes sagte, daß die *γένη* und *εἶδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις* seien.

*Εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἄσωμα.*] d. h. sie sind mit 35 nichten *σώματα* und mit nichts *ἄσωμα*, weil das *σῶμα*, erfährt es eine *διαίρεσις*, nicht vollständig in jedem einzelnen der *μέρη* ist, in die es die *διαίρεσις* erfährt, das *γένος* aber vollständig in jedem einzelnen der *εἶδη* ist, in die es eine *διαίρεσις* erfährt, und das *εἶδος* vollständig in jeder einzelnen *ὑπόστασις* ist, wobei wir sie mit nichts so wie 40 die Engel oder die Seelen *ἄσωμα* nennen. Sondern als *ἄσωμον* bezeichnen wir das *κοινόν* und die *δμοουσία*, die wir an den *πράγματα* bemerken. — Epikuros sagte, daß sie *σώματα* und mit nichts *ἄσωμα* seien.

*Πότερον ἄρα χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.*] Man muß wissen,

daß in einem dreifachen Sinne von *γένη* und *εἶδη* gesprochen wird: entweder *πρὸ τῶν πολλῶν*, als von den *ἐπίνοιαι* Gottes bezüglich seiner Geschöpfe — dann kommt ihre Erforschung der *θεολογία* zu —, oder *ἐν τοῖς πολλοῖς*, als von den *ὑποστάσεις* — dann kommt ihre Erforschung der *φυσιολογία* zu —, oder *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, als von 5 unseren *ἐπίνοιαι* bezüglich dieser — dann kommt ihre Erforschung der *λογική* zu. Nimm ein Beispiel wie dieses: Das Siegel am Ring, mit dem ich mehrere Wachssiegel präge, worauf ein beliebiger Anderer kommt und diese Siegel in seinen *νοῦς* aufnimmt, so daß sie *τριχῶς ὑφαστήκασιν*, *πρὸ τῶν πολλῶν*, wie das Siegel am Ring, und 10 *ἐν τοῖς πολλοῖς*, wie die Wachssiegel, und *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, wie die im *νοῦς* des Menschen. Also bezeichnet er dadurch, daß er sagt *χωριστά* die beiden *τρόποι* *πρὸ τῶν πολλῶν* und *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* und bezeichnet dadurch, daß er sagt *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* oder *ἐν τοῖς ὑποστατικοῖς* den *τρόπος ἐν τοῖς πολλοῖς*. — Wenn er ferner sagt: 15 *καὶ περὶ ταῦτα ὑφαστῶτα*, (so heisst dies): wie im Raume oder an einem Orte. — Er sagt nämlich, daß er von diesem Allem absehe, weil diese *πραγματεία* oder die Schriftstellerei hierüber *βαθυτέρα* ist, und besonders, weil sie mehr Forschung notwendig machen würde und er versprochen hatte *τῶν βαθυτέρων ἀπέχουσθαι ζητημάτων*, und 20 als einer, der sein Versprechen hält.

*Τὸ δὲ ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων.*] d. h. er sagt so: Wie über das *γένος* und das *εἶδος* und die *διαφορά* und das *ἴδιον* und das *συμβεβηκός* die *παλαιοὶ* [Ϸ] *φιλόσοφοι* gesprochen haben, soweit es der *λογική* zukommt, die (es mit den) *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* (zu 25 thun hat) — mit nichten im Vergleiche mit *ἥττον λογικῶς*, sondern wie es sich für den *τρόπος* der *λογική* ziemt, der *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ist — und besonders die *Περιπατητικοί* oder die Wandelnden von der Schule des Aristoteles, gebe ich mir jetzt Mühe, dir zu zeigen.

Über das *γένος*. — Es wird gefragt, weshalb er vom *γένος* 30 zuerst gesprochen hat und in welchem *τρόπος* er vom *γένος* gesprochen hat und von welchem *γένος* er gesprochen hat und ob es (noch) ein anderes *γένος* giebt. Er hat vom *γένος* zuerst gesprochen, weil, während es vier *ἀντιθέσεις* oder Gegensätze giebt — *οὐσία* und *συμβεβηκός* und *κοινόν* und *μερικόν* —, das *γένος* durch zwei der- 35 selben ausgezeichnet ist. Es ist *οὐσία* und mit nichten *συμβεβηκός* und *κοινόν* und mit nichten *μερικόν* und deshalb hat er zuerst von ihm gesprochen. Und in welchem *τρόπος*? Weil es eine *φωνὴ ὁμῶνυμος* ist und er es einer *διαίρεσις* unterzieht, zeigt er die *τρόποι* des *ὁμῶνυμον* und zuletzt dasjenige *μέρος*, in welchem sein *σκοπός* 40 besteht, und (zwar) spricht er vom *γένος τοῦ ζῆου*. — Es giebt ferner 5 *γένη* Platons: das *εἶναι*, das *ἄλλο*, das *ἴσον*, die *στάσις* und die *κίνησις*.

*\*Εοικε δὲ μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἀπλῶς λέγεσθαι.*] d. h. das

ἀπλῶς steht in einem der (folgenden) τρόποι, entweder als „im Allgemeinen“, oder als κυρίως, oder als „in einer einzigen Art“. Hier hat es die Bedeutung: „in einer einzigen Art“. — D. h. daß nicht in einem einzigen τρόπος. — Weil er gesagt hat, daß (er besprechen 5 wolle), was οἱ παλαιοὶ διέλαβον, deshalb hat er gesagt: ἔοικε d. h. den παλαιοί.

Καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων ἄθροισις.] Der Zusammenhang ist, wie man sagen könnte: Von der ἄθροισις wird zusammen mit den beiden anderen τρόποι gesprochen.

10 Πῶς πρὸς ἓν τι.] d. h. wie eine Vielheit zu einem ἓν auf welche Weise auch immer, sagt er.

Ἡ πρὸς ἀλλήλους.] d. h. wie eine Vielheit zu einer Vielheit.]

Τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἐνὸς σχέσεως.] D. h. (der) σχέσις eines ἓν zu einer Vielheit. Τὸ Ἡρακλειδῶν γένος ist 15 ein Beispiel.

Ἡ ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή, εἴτε ἀπὸ τοῦ τεκόντος, εἴτε ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ.] d. h. die ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή nimmt er als γένος und unterzieht sie einer διαίρεσις in den Vater und in den Ort, weil der Mensch, wie er einen Vater notwendig hat, der ihn erzeugt, auch 20 einen Ort notwendig hat, der ihn aufnimmt, und wie er auf Grund seines Vaters kenntlich wird, so auch auf Grund seines (Heimats)-ortes, ferner aber, weil im Griechischen diese zwei Bezeichnungen sich nahe stehen, der Vater πατήρ und der (Heimats)ort πατρίς.

Οὕτω Ὁρέστην.] d. i. der entferntere Vater.

25 Ὅλλον δὲ ἀφ' Ἡρακλέους.] d. i. der nähere Vater. Hyllos ist der Sohn des Herakles.

Πίνδαρον Θηβαῖον.] d. h. vom näheren (Heimats)orte.

Πλάτωνα δὲ Ἀθηναῖον.] d. h. vom entfernteren (Heimats)orte.

[ἔ] Τοῦτο δὲ ἔοικε πρόχειρον εἶναι τὸ σημαίνονμενον.] d. h. dieser 30 τρόπος der ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή ist klar und erkenntlich daraus, daß die Herakleidai von Herakles stammen und er ihnen gegenüber wieder ἀντιστρέφει und sie bekannt macht. — Daß er sagt, daß das γένος wie zur Abschließung von Anderen bezeichnet wird, d. h. diese Teilung und Scheidung anderen Geschlechtern in der Stadt 35 gegenüber begründet die Bezeichnung als γένος.

Καὶ πρότερόν γε ὀνομάσθη γένος ἢ ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή.] d. h. man muß wissen, daß alles, was πρότερον τῇ φύσει ist, ὕστερον τῇ αἰσθήσει ist und alles, was πρότερον τῇ αἰσθήσει, ὕστερον τῇ φύσει, und deshalb hat er, als er von der ἄθροισις τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς 40 sprach, sie als ein πρότερον τῇ αἰσθήσει angesetzt und deshalb nicht gesagt πρότερον. Nachdem er aber zu der φύσει gekommen ist, hat er gesagt: πρότερόν γε ὀνομάσθη γένος ἢ ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή. Zuerst wird der Mensch geboren und (erst) dann wird er nach dem γένος des Hauses des N. N. genannt.

Ἄλλως δὲ πάλιν γένος λέγεται, ᾧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος.] Κατὰ ὁμοιότητα ἰσως τῶν εἰρημένων d. h. der beiden τρόποι, über die oben von ihm gesprochen wurde, soferne wie Herakles die ἀρχή des Herakleidai ist und sie sich von ihm herleiten und auf ihn zurückgehen, so auch das γένος (sich) zu den εἶδη unter ihm (verhält). — Stelle 5 diese fünf Sätze neben das Beispiel, von dem er oben gesprochen hat. Nimm die αἰτία und unterwirf sie einer διαίρεσις in die ἐμψυχος oder die ἄψυχος, die ἐμψυχος wie der Vater, und (zwar) ist dieser entweder näher oder entfernter, und die ἄψυχος wie des Vaters Haus oder der (Heimats)ort, und (zwar) ist dieser näher oder 10 entfernter, und nimm als Beispiel (für) den näheren Vater: „Dawid der Sohn des Ισai“, (für) den entfernteren: „Dawid der Sohn des Iuda“, (für) den näheren (Heimats)ort: „Dawid aus Bethlehem“, (für) den entfernteren: „Dawid aus Jerusalem“.

Τριχῶς οὖν τοῦ γένους λεγόμενον.] Ist περὶ τοῦ τρίτου ὁ λόγος 15 d. h. nachdem er es einer διαίρεσις in drei τρόποι unterworfen hat, sagt er, daß die Philosophen sich um diesen dritten τρόπος bekümmern und mit nichts um die beiden anderen, weil diese ὁμῶνως λέγονται.

Ὁ καὶ ὑπογράφοντες.] d. h. es ist erforderlich zu wissen, wes- 20 halb er das γένος nicht in einem ὅρος definiert hat — denn, was das καθόλου von etwas kenntlich macht, muß der ὅρος sein —, ferner aber auch, weshalb er mit nichts gezeigt hat, ob es existiert oder nicht und dann (erst) eine ὑπογραφή von ihm gegeben hat, und (zwar) sagen wir, daß er oben gesagt hat περὶ γενῶν οὖν καὶ 25 εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν und dadurch, daß er gesagt hat, daß sie ὑφέστηκασι, gezeigt hat, daß sie existieren. Ferner aber hat er es nicht in einem ὅρος definiert, weil er oben gesagt hat, daß er sich der βαθύτερα ζητήματα enthalten werde, oder, um das ἀκριβές zu sagen, weil das γένος eine φωνή ὁμώνυμος ist — das σχῆμα und 30 auch die Farbe wird als γένος bezeichnet — und für die φωνή ὁμώνυμος kein ὅρος vorliegt, weil der ὅρος, indem er etwas definiert, sich nicht auf etwas Anderes hinüber erstreckt und anderenfalls kein ὅρος [Ω] vorliegt. Vielmehr hat er es durch eine ὑπογραφή umschrieben, die einen ὅρος nachbildet. Auch hat er, da es sieben 35 φωναί giebt, diese fünf und das μέρος, wie Platon, und das μέρους μέρος, wie (die Silben) Pla und Ton, durch je eine einzelne von diesen λέξεις es von je einer einzelnen (φωνή) unterschieden. Dadurch, daß er gesagt hat κατὰ πλείονων, hat er es von μέρος unterschieden, das nur von einer ὑπόστασις κατηγορεῖται. Dadurch, daß 40 er gesagt hat διαφερόντων τῷ εἶδει, hat er es vom εἶδος und ἰδιον unterschieden, die von διαφέροντα τῷ ἀριθμῷ κατηγοροῦνται, und dadurch, daß er gesagt hat ἐν τῷ τί, hat er es von den διαφοραὶ und den κοινὰ συμβεβηκότα unterschieden, die ἐν τῷ ποίον λαμβά-

νονται, und dadurch, daß er gesagt hat *κατηγορούμενον*, hat er es vom *μέρους μέρος* unterschieden, das überhaupt nicht von etwas *κατηγορεῖται*.

*Οἷον Σωκράτης καὶ οὗτος.*] d. h. man muß wissen, daß das *ἐν* 5 ein doppeltes ist, entweder ein *ᾠρισμένον* oder ein *ἀόριστον*. Dadurch, daß er sagt *Σωκράτης καὶ οὗτος*, bezeichnet er das *ᾠρισμένον ἐν* und, dadurch, daß er sagt *τοῦτο*, bezeichnet er das *ἀόριστον ἐν*. Denn es bestimmt nichts.

*Τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ καθέζεσθαι.*] d. h. *τὸ λευκὸν καὶ* 10 *τὸ μέλαν* an Stelle von *ἀχώριστα συμβεβηκότα*. Denn wie *τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ὀνόματα* sind und sich überhaupt nicht verändern, so (sind) auch die *ἀχώριστα συμβεβηκότα* (unveränderlich). *Καθέζεσθαι* aber ist ein *ῥῆμα* und verändert sich — *καθέζεται, κάθεται, ἵνα καθέξωμαι, καθημένος* —; so (verändern sich) auch die *χωριστὰ συμ-* 15 *βεβηκότα*.

*Τῶν μὲν οὖν καθ' ἑνὸς μόνου.*] Hier stellt er einen *ἀγών* an und zeigt, worin, wie wir gesagt haben, diese *ὑπογραφή* *διαφέρει*.

*Οὐδὲν ἄρα περιττὸν οὐδὲ ἔλλειπον περιέχει ἡ ὑπογραφή.*] d. h. man muß wissen, daß ein *περιττόν* im *ᾠρισμός* ein *ἔλλειπον* im *πρᾶγμα* 20 bewirkt, wie, wenn wir sagen: „Ein lebendiger, vernünftiger, sterblicher Zimmermann“, wir ein *περιττόν* im *ᾠρισμός* haben dadurch, daß wir gesagt haben „Zimmermann“, und ein *ἔλλειπον* im *πρᾶγμα*, (weil) nur allein die Zimmermänner umfasst werden. Ebenso bewirkt auch ein *ἔλλειπον* im *ᾠρισμός* umgekehrt ein *περιττόν* im 25 *πρᾶγμα*, wie, wenn wir sagen: „Ein Lebendiger, Vernünftiger“, sich uns ein *περιττόν* ergiebt — auch die Engel — und sich uns ein *ἔλλειπον* ergiebt im *ᾠρισμός*. — Daß er sagt *ὑπογραφή τῆς ἐννοίας*, besagt dies: die *γένη* und *εἶδη* sind entweder *πρὸ τῶν πολλῶν*, und ihre Erforschung kommt der *θεολογία* zu, oder *ἐν τοῖς πολλοῖς*, 30 und ihre Erforschung kommt der *φυσιολογία* zu, oder *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, und ihre Erforschung kommt der *λογική* zu. Und (zwar) sagt er deshalb hier: die *ὑπογραφή*, die, wie es der *λογική* zukommt, die *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ist, *ὑπογράφεται*, ist kein *περιττόν* und kein *ἔλλειπον*.

35 *ὑπογραφή* *ἐννοίας*. — Man muß wissen, weshalb er oben die *διαφορά* (unmittelbar) hinter das *γένος* gestellt hat. Weil die *διαφορά κοινοτέρα* ist, als das *εἶδος*. Hier hat er das *εἶδος* (unmittelbar) hinter das *γένος* gesetzt, weil er das *εἶδος* in der *ὑπογραφή* des *γένος* erwähnt hat, indem er sagt: *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ* 40 *διαφερόντων τῷ εἶδει* u. s. w., ferner aber deshalb, weil beide *ἐν τῷ τί λαμβάνονται*, ferner aber weil *γένος* und *εἶδος* zu den *πρὸς τι* gehören und sich gegenseitig herbeiführen, [↯] — mit nichten in dem, was sie sind, sondern in ihrem Charakter als *γένος* und *εἶδος* sind sie (aber) *πρὸς τι*, weil sie in dem, was sie sind, eine *οὐσία* sind. —

Weil auch das *εἶδος* eine *φανή δμώνυμος* ist, unterwirft er es einer *διαίρεσις* nach der *τάξις* der Philosophen und zeigt, in wie vielerlei *τρόποι* von ihm gesprochen wird, und zuletzt kommt er mit demjenigen (*τρόπος*), indem sein *σκοπός* besteht.

*Τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ἐκάστου μορφῆς.*] d. h. bei 5 jeder einzelnen *ὑπόστασις* wird von einem *εἶδος* gesprochen werden. Er kommt mit dem Zeugnis irgend eines Philosophen, an dem jemand vorüberging, der schön von Ansehen war, und der sagte, daß das *εἶδος* dieses (Menschen) der *τυραννίς* würdig sei. So wird mit- hin von *εἶδος* auch gesprochen bezüglich der *ἐκάστου μορφῆς*. — Es 10 wird gefragt, weshalb er vom *εἶδος* nicht gesagt hat, daß mit nichts (nur) in einem einzigen *τρόπος* von ihm gesprochen wird, wie er (es) vom *γένος* gesagt hat, und (zwar) sagen wir, daß er oben gesagt hat: *ἔοικε μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἀπλῶς λέγεσθαι*, und dort vom *εἶδος* gezeigt hat, daß mit nichts (nur) in einem einzigen 15 *τρόπος* von ihm gesprochen wird. Deshalb hat er (es) hier nicht gesagt.

*Λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος.*] d. h. wie er oben gesagt hat: *εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος*, und (zwar) kommt er mit drei Beispielen, wie z. B. nämlich der Mensch 20 *εἶδος* ist und sein *γένος* das *ζῷον* und τὸ *λευκόν* ein *εἶδος* der Farbe ist — die Farbe ist nämlich *γένος*, das τὸ *λευκόν* und τὸ *μέλαν* und τὸ *χλωρόν* u. s. w. umfaßt — und das *τρίγωνον* oder das Dreieck und das Viereck und das Sechseck das *σχήμα* umfaßt u. s. w.

*Εἰ δὲ καὶ τὸ γένος ἀποδιδόντες τοῦ εἶδους ἐμμενήμεθα.*] d. h. 25 hier als ob jemand gegen ihn einwende: „Weshalb hast du das *εἶδος* mit dem *γένος* erwähnt und das *γένος* mit dem *εἶδος*?“ und (zwar) sagt er: *εἰδέναι χρή*, weshalb wir so gethan haben.

*Ἀνάγκη καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέροις λόγοις κεχρησθαι ἀμφοτέροις.*] d. h. er nennt wohl *λόγοι* ihre *ὑπογραφαί*, seinen Ausspruch: *γένος ἐστὶ* 30 *τὸ κατὰ πλείονων* u. s. w., und seinen Ausspruch: *εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος*. — Und ferner: er nennt wohl diese *ὀνόματα λόγοι*.

*Ἀποδιδόασιν οὖν τὸ εἶδος· εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὐ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται.*] d. h. diese beiden *ὑπογραφαί* sind eine einzige und unterschieden wie die *ἄνω* und die *κάτω* 35 *ὁδός*. *Τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος* gleicht der *ἄνω ὁδός* und, wenn er sagt: *οὐ τὸ γένος ἐν τῷ τί* u. s. w., gleicht (dies) der *κάτω ὁδός*, wie die Treppe demjenigen, welcher unten an ihr steht, eine *ἄνω ὁδός* und demjenigen, der oben an ihr steht, eine *κάτω ὁδός* ist.

*Ἔτι δὲ καὶ οὕτως· εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων* 40 *τῷ ἀριθμῷ.*] d. h. dies ist (die *ὑπογραφή*) des *κυρίως εἶδος*.

[*ᾤ*] *Ἀλλὰ αὕτη μὲν ἡ ἀπόδοσις τοῦ εἰδικωτάτου ἂν εἴη καὶ ὅ ἐστι μόνον εἶδος.*] d. h. er sagt so: diese *ὑπογραφή* sei nur bei dem *εἰδικωτάτον* zutreffend. Wenn er sagt *τοῦ εἰδικωτάτου*, (so geschieht

dies) im Vergleich zum εἶδος ἀπλῶς und, wenn er sagt ὃ ἐστὶ μόνον εἶδος, (so geschieht dies) im Vergleich zu dem, was εἶδος und γένος ist.

Αἱ δὲ ἄλλαι εἶεν ἂν καὶ τῶν μὴ εἰδικώτατων.] d. h. die beiden ὑπογραφαί, von denen er oben sprach: τὸ ταυτόμενον ὑπὸ τὸ γένος 5 und οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστὶ, diese sind bei dem εἰδικώτατον und auch bei denjenigen εἶδη, die εἶδη und γένη sind, zutreffend, dem σῶμα, sage ich, und dem ἐμψυχον σῶμα und dem ζῶον und dem λογικὸν ζῶον u. s. w.

Σαφεὲς δὲ ἂν εἴη τὸ λεγόμενον.] d. h. sein Ausspruch, daß diese 10 dritte ὑπογραφή nur bei dem εἰδικώτατον zutrifft, die beiden anderen aber bei dem εἰδικώτατον und auch bei den ὑπάλληλα zutreffen.

Γενέσθω δὲ ἐπὶ μιᾷς κατηγορίας σαφεὲς τὸ λεγόμενον.] d. h. indem wir eine κατηγορία nehmen und sie einer διαίρεσις unterwerfen und zeigen, daß es in ihr ein γενικώτατον γένος und ein εἰδικώτατον 15 εἶδος und Dinge giebt, die gleichzeitig εἶδη und γένη sind, und diese dritte ὑπογραφή nur bei dem εἰδικώτατον allein zutrifft und die beiden anderen κοινῶς (zutreffen), und (zwar) nimmt er die οὐσία, weil unter ihnen keine κατηγορία ist, in der so viele γένη und εἶδη wären als in ihr, ferner aber auch, weil, verglichen mit ihr, die 9 anderen 20 συμβεβηκότα sind und es unter ihnen kein αὐθοπόστατον giebt als die οὐσία, und an der οὐσία wird (dann) erkannt, daß in jeder einzelnen von diesen κατηγορίαι ebenso ein γενικώτατον γένος und ein εἰδικώτατον εἶδος und εἶδη καὶ γένη sind.

Ἡ οὐσία ἐστὶ μὲν καὶ αὐτὴ γένος.] d. h. wenn er sagt καὶ αὐτή, 25 so spricht er im Vergleich zu den 9 anderen κατηγορίαι.

ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶ τὸ σῶμα.] d. h. hier vollzieht er die διαίρεσις so, daß er die οὐσία einer διαίρεσις unterwirft in das σῶμα und das ἄσωμον. Er läßt das ἄσωμον bei Seite und geht auf das σῶμα ein und (zwar) erfährt das σῶμα eine διαίρεσις in ἐμψυχον und 30 ἄψυχον. Er läßt das ἄψυχον bei Seite und geht auf das ἐμψυχον ein und (zwar) erfährt das ἐμψυχον eine διαίρεσις in das ζῶον und das ζῳόφυτον — wie Schwämme und Muscheln — und das φυτόν und das ζῶον erfährt eine διαίρεσις in das λογικόν und das ἄλογον und unter dem λογικόν steht der Mensch und unter dem Menschen 35 stehen die einzelnen ὑποστάσεις. — Man muß wissen, was die οὐσία, die die διαίρεσις in das σῶμα und das ἄσωμον erfuhr, ist, ein σῶμα oder ein ἄσωμον. Wenn ein σῶμα, wieso erfährt sie die διαίρεσις in das ἄσωμον und, wenn ein ἄσωμον, wieso erfährt sie die διαίρεσις in das σῶμα? Und (zwar) sagen wir, daß, wie das ζῶον je nachdem 40 die διαίρεσις in das θνητόν und das ἀθάνατον erfährt, so auch die οὐσία (die διαίρεσις in das σῶμα und das ἄσωμον). Wie wir nämlich das ζῶον, [οὐκ] sehen wir, daß es ein Ende hat, als θνητόν bezeichnen und, wenn wir sehen, daß es kein Ende hat, als ἀθάνατον bezeichnen, nur τῷ λόγῳ dagegen, sofern es eine ἐμψυχος und



αἰσθητική οὐσία ist und vor dem, worein seine διαίρεσις erfolgt, es nicht θνητόν und nicht ἀθάνατον ist, so ist die οὐσία, sehen wir darauf, daß sie ἀνθυπόστατον ist und es nicht notwendig hat, ἐν ἄλλῳ τινί zu sein, nicht σῶμα und nicht ἄσωμον und, wenn wir sie als eine Trennung in μέρη zulassend annehmen, verstehen wir unter 5 ihr ein σῶμα und, stellen wir sie als eine Trennung in μέρη nicht zulassend vor, alsdann verstehen wir unter ihr ein ἄσωμον. Mithin müssen wir, wie wir das ζῷον nur τῷ λόγῳ vor dem θνητόν und dem ἀθάνατον ins Auge fassen, ebenso die οὐσία nur τῷ λόγῳ vor dem σῶμα und dem ἄσωμον ins Auge fassen. Denn offenbar ist es 10 etwas Anderes, ἀνθυπόστατον zu sein und nicht notwendig zu haben, ἐν ἄλλῳ τινί zu sein, und etwas Anderes, eine Trennung in μέρη zuzulassen und eine Trennung in μέρη nicht zuzulassen. So viel über diese ἀπορία.

Ἡ οὐσία ἐστὶ μὲν καὶ αὐτὴ γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶ σῶμα, ὑπὸ 15 δὲ τὸ σῶμα ἐμψυχον σῶμα.] d. h. hier könnte man einwenden und sagen, wieso das σῶμα, während es κοινότερον ist als das ἐμψυχον ein Teil von ihm sein könne und wir sagen, daß die Teile in einer Art κοινότερον sind als dasjenige, dessen Teile sie sind, und in 20 einer Art μερικώτεροι, wie z. B., sehen wir vom ζῷον, daß es im Menschen und im Rinde u. s. w. ist, es κοινότερον ist als der Mensch, wenn wir aber ins Auge fassen, daß es ohne das λογικόν und θνητόν den Menschen nicht konstituieren kann, μερικώτερον als er ist. Ebenso ist auch das σῶμα, sehen wir, daß es in den ἐμψυχα und den ἄψυχα ist, κοινότερον als das ἐμψυχον; wenn wir aber 25 von ihm sehen, daß es die φύσις des ἐμψυχον ohne die Eigenschaft des ἐμψυχον εἶναι nicht perfekt machen kann, nennen wir es μερικώτερον als das ἐμψυχον. So viel über diese ἀπορία.

Ὡςπερ οὖν ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὐσα τῷ μηδὲν εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν γενικώτατον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶδος ὢν, μεθ' ὃ οὐκ 30 ἐστὶν εἶδος οὐδέ τι τῶν τέμνεσθαι δυναμένων εἰς εἶδη.] d. h. nach ihm ist nichts Anderes, das in εἶδη zerlegt würde, sondern er wird nur in μέρη zerlegt.

Ἄτομον γὰρ Σωκράτης.] Siehe die Erklärung dieses Satzes oberhalb des ἰδίου. 35

Ἐπὶ δὲ τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν.] d. h. als γένη und εἶδη bezeichnet er jetzt die 10 κατηγορίαι und mit nichten diejenigen, welche sich durch διαίρεσις aus der οὐσία ergeben, das σῶμα u. s. w., und (zwar) bezeichnet er sie als γένη und εἶδη, weil jede einzelne von ihnen die διαίρεσις in γένη und εἶδη erfährt, und er sagt, daß ihnen 40 nicht [αὐτὸ] ein einziges γένος entspricht, auf das sie sich zurückführen ließen, wie dies bei den γενεαλογίαι Zeus ist. So fährt er fort: οὐ γὰρ ἐστὶ κοινὸν ἐν γένος.

Ὡς φησιν Ἀριστοτέλης.] Von Aristoteles giebt es eine Rede,

Phaidon betitelt, in der er sagt, daß ein einziges γένος alle 10 κατηγορίαι umfasse — ich sage aber: das ὄν. Indem er nämlich sah, daß die οὐσία existiert und das πόσον existiert und jede von ihnen existiert, glaubte er, daß ein Einziges existiere, das sie alle umfasse, und der Philosoph sagt, daß er nicht mit dem in dieser Rede Gesagten übereinstimme.

Ἀλλὰ κείσθω.] Gemäls dem, wie sie ihm in den κατηγορίαι κείνται.

Οὐδὲ πάντα ὁμογενῇ καθ' ἐν τὸ ἀνωτάτω γένος.] d. h. mit 10 nichten so, wie der Mensch und der Stier im ζῷον übereinstimmen, das ihnen das ὄνομα und seinen ὅρος giebt, stimmen die γένη in dem ὄν überein.

Τὰ πρῶτα δέκα γένη οἶον ἀρχαί.] d. h. als πρῶτα bezeichnet er sie im Vergleich mit denen, die durch διαίρεσις aus ihnen hervor- 15 gehen, weil jedes einzelne von ihnen die διαίρεσις in γένη und εἶδη erfährt.

Κἂν δὴ πάντα τις ὄντα καλῇ ὁμωνύμως.] d. h. ὁμωνύμως sagt man von Allem, daß es ὄν (sei) und mit nichten συνωνύμως.

Εἰ μὲν γὰρ ἦν κοινὸν πάντων γένος τὸ ὄν, συνωνύμως.] d. h. 20 so sagt er: das ὄν ist eine οὐσία und die οὐσία ist ἀδιυπόστατος. Nun würde, wofern das ὄν ein κοινὸν πάντων γένος wäre, es ihnen sein ὄνομα und seinen ὅρος geben, so daß jedes einzelne von ihnen, da es existiert, ἀδιυπόστατος hiefse und wäre. Indessen κοινω-νοῦσι nur κατὰ τὸ ὄνομα und mit nichten ἔργῳ, weil, während sie 25 10 sind, unter ihnen kein ἀδιυπόστατον ist als die οὐσία. Denn die (übrigen) 9 sind συμβεβηκότα.

Δέκα μὲν οὖν τὰ γενικώτατα.] d. h. weil er (sie als) τρόποι der γένη angenommen hat, deshalb kehrt er wiederum zu ihnen zurück und sagt, daß diese δέκα γένη bestimmt begrenzt sind κατὰ τὸν ἀριθμὸν 30 und κατὰ τὴν γνῶσιν. Κατὰ τὸν ἀριθμὸν sind sie nicht mehr als 10 und κατὰ τὴν γνῶσιν, da wir sie erkennen.

Τὰ δὲ εἰδικώτατα ἐν ἀριθμῷ μὲν τινι.] d. h. die εἰδικώτατα sind κατὰ τὸν ἀριθμὸν bestimmt begrenzt, da sie nicht mehr sind, als sie Gott von Anfang an erschuf, indessen sind sie nach unserer 35 γνῶσις nicht bestimmt begrenzt. Und wenn er sagt ἐν ἀριθμῷ τινι, (heißt das): „Sie sind ἅπειρα (nur) für unsere γνῶσις“, und damit du nicht glaubst, sie seien nicht bestimmt begrenzt, hat er im Voraus zur Vorsicht gemahnt und hinzugefügt; οὐ μὴν ἀπέλῳ d. h. mit nichten sind sie (überhaupt) nicht bestimmt begrenzt, sondern sie 40 sind bestimmt begrenzt für die γνῶσις Gottes.

Τὰ δὲ ἄτομα.] d. h. die einzelnen ὑποστάσεις sind nicht bestimmt begrenzt, nicht κατὰ τὸν ἀριθμὸν und nicht nach unserer γνῶσις, und deshalb befiehlt Platon, sobald wir zu ihnen gelangen, aufzuhören, weil sie für uns kein Gegenstand der γνῶσις sind.

Κατιέναι δὲ διὰ τῶν διὰ μέσον διαιροῦντας [10] ταῖς διαφοραῖς.] Herabzusteigen von der οὐσία zum σῶμα u. s. w.

Διαιροῦντας ταῖς εἰδοποιῖς διαφοραῖς.] Und mit nichten durch die ἐπουσιώδεις, und (zwar) führen wir, indem wir von der οὐσία hinabsteigen zum σῶμα und zum ξμψυχον u. s. w., eine διαίρεσις aus <sup>5</sup> und steigen herab, wie derjenige, welcher zählt, indem er mit 1 beginnt und bis zu 10 aufsteigt, solange er aufsteigt, verbreitert und erweitert, und, wie derjenige, welcher mit 10 beginnt und herabsteigt zu 9, 8, 7, bis er zu 1 gelangt, zusammenzieht, so ziehen auch wir zusammen, indem wir von der οὐσία zu den εἶδη und von den <sup>10</sup> εἶδη zu den γένῃ, bis zum γενικώτατον hinaufsteigen.

Συναγωγὸν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ γένος.] d. h. weil das εἶδος die ὑποστάσεις συνάγει und das γένος die εἶδη συνάγει.

Τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τούναντιον.] d. h. die μερικαί <sup>15</sup> und einzelnen ὑποστάσεις thun das Gegenteil von dem, was das εἶδος thut, weil das εἶδος συνάγει und sie διαιροῦσιν.

Ὁ εἰς καὶ κοινὸς πλείους.] d. h. das ἓν κοινὸν εἶδος besteht aus mehreren ὑποστάσεις, woraus wir erkennen, daß das εἶδος nichts ist als eine ἄθροισις von ὑποστάσεις und das γένος eine ἄθροισις von εἶδη. <sup>20</sup>

Ἀποδεδομένον τοῦ γένους καὶ τοῦ εἶδους.] d. h. nachdem jedes von ihnen durch ὑπογραφή und ὀρισμός bestimmt ist.

Εἰς πλείω εἶδη ἢ τομῇ.] d. h. das ζῷον erfährt die διαίρεσις in mehrere εἶδη.

Καὶ πάντα τὰ ἐπάνω τῶν ὑποκάτω.] d. h. das γελαστικόν ἀντι- <sup>25</sup> στρέφει dem Menschen gegenüber und, wenn der Mensch ein γελαστικόν ist, so auch umgekehrt.

Ἡ τὰ ἴσα τῶν ἰσῶν.] d. h. das ζῷον vom Menschen und die κίνησις von den ξμψυχα.

Τὰ δὲ ἐλάττω τῶν μεζόνων οὐκέτι.] d. h. das ζῷον vom Men- <sup>30</sup> schen. Der Mensch aber οὐκ ἀντικατηγορεῖται τοῦ ζῷου. Denn du sagst nicht, daß das ζῷον ein Mensch sei.

Τὸ μὲν εἶδος τοῦ ἀτόμου κατηγορηθήσεται.] d. h. der Mensch ἀπλῶς von den einzelnen ὑποστάσεις.

Τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἐνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος.] d. h. man muß <sup>35</sup> wissen, daß er als ἄτομον hier mit nichten die einzelne ὑπόστασις bezeichnet, sondern diejenige ἄθροισις von ἰδια, die charakteristisch ist: Σωκράτης, λευκός, ὁ Σωφρονίσκου υἱός und μόνος ἐστὶ τῷ πατρὶ (υἱός). Diese ἄθροισις von ἰδια nennt er ein ἄτομον, weil sie (nur) von einzelnen ὑποστάσεις κατηγορεῖται. <sup>40</sup>

Ἄτομον δὲ λέγεται Σωκράτης καὶ τούτῳ τὸ λευκόν.] d. h. man muß [و] wissen, daß διχῶς von einem ἄτομον gesprochen wird, entweder von einem ὀρισμένον oder von einem ἀόριστον, und (zwar) setzt er für beide τρόποι desselben Beispiele her. Dadurch, daß er

sagt *Σωκράτης* und *τουτί*, bezeichnet er das *ᾠρισμένον ἄτομον*, dadurch aber, daß er sagt *ὁ*, bezeichnet er das *ἀόριστον ἄτομον*. Denn *ὁ* bestimmt nichts. Ebenso bezeichnet er auch, wenn er sagt: *τουτί τὸ λευκόν* das *ἀόριστον ἄτομον*. Denn *τὸ λευκόν* trifft auf das Silber  
5 und auf den Schnee u. s. w. zu.

*Ὅτι ἐξ ιδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον.*] d. h. *ιδιότητες* nennt er die *ἐπουσιώδη σημεῖα*, die äußerlich den *μερικαὶ ὑποστάσεις* anhaften, durch die das eine vom anderen geschieden ist, und nicht etwa die *κοινὰ καὶ κύρια ἴδια*. — Wenn er *συνέστηκεν* sagt, (so geschieht dies),  
10 damit mit nichten jemand annehme, er spreche von der *φυσικῇ ὑπόστασις*. Vielmehr bezeichnet er, wie gezeigt, als *ἄτομον* diese *ἄθροισις* von *ιδιότητες*, die von einer einzelnen *ὑπόστασις κατηγορεῖται*, (eine *ἄθροισις* von *ιδιότητες*), deren *ἄθροισμα* sich nicht bei irgend einem anderen Menschen findet.

15 *Αἱ τοῦ ἀνθρώπου ιδιότητες, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ.*] d. h. sei es die des *γελαστικόν*, sei es die des *πλατυώνυχον*, sei es die des *ὀρθόν*, sie werden (alle) von jedem ausgesagt. — *Μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων.*] d. h. weil mitunter das *ἐπὶ πλειόνων* von einer Mehrzahl und mit nichten von Allen verstanden wird, deshalb hat  
20 er hinzugesetzt: *μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων.*

*Ὅλον γάρ τι τὸ γένος.*] d. h. man muß wissen, daß er *ὅλον* anstatt *κοινόν* genommen hat. Deshalb sagt er: *ὅλον τι τὸ γένος*. Denn das *γένος* wird nicht *ἀπλῶς ὅλον* genannt, weil dieses *ὅλον* *κυρίως* dasjenige ist, was sich aus *μέρη* zusammensetzt und, wird es  
25 zerlegt, nicht ganz in jedem einzelnen *μέρος* ist. Wird nämlich das *γένος* einer *διαίρεσις* unterworfen, so ist es *ἴσως* in jedem einzelnen *εἶδος* ganz und deshalb hat er es *ὅλον τι* genannt.

*Τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος.*] d. h. es ist ein *ὅλος* oder *κοινόν*, weil, wird es der *διαίρεσις* in die *ὑποστάσεις* unterworfen  
30 es *ἴσως* in ihnen ist, und ferner ist es ein *μέρος* des *ζῶον*.

*Ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον.*] d. h. *ἐν τοῖς μέρεσι* d. h. in den *ὑποστάσεις* ist das *εἶδος* d. h. in ihnen *ὑφέστηκεν* und sie (*ὑφεστήκασιν*) in ihm, nach der Meinung des Porphyrios und mit nichten nach der kirchlichen Meinung. Denn die kirchliche Meinung sagt  
35 dies, daß das *ὅλον* dasjenige ist, was *ἐκ τῶν μερῶν συνέστηκεν*, mit nichten dasjenige, was *ἐν τοῖς μέρεσιν* (*ὑφέστηκεν*), damit gezeigt wird, daß Christus *ἐκ δύο φύσεων* ist und mit nichten *ἐν δύο φύσεσι*. — Soviel über das *εἶδος*.

Über die *διαφορά*. — Alles, wovon gesagt wird, daß es *δια-*  
40 *φέρει*, *ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν διαφέρει*, *ἢ κατὰ τὸ συμβεβηκός* und das *κατὰ τὸ συμβεβηκός διαφέρειν* ist entweder *χωριστόν* oder *ἀχώριστον* und (zwar) bedingt das *χωριστόν* die *κοινῶς διαφορά* und das *ἀχώριστον* die *ιδίως* (*διαφορά*) und das [ΔΩ] *κατὰ τὴν οὐσίαν διαφέρειν* bedingt die *idiaίτατα* (*διαφορά*) und so sind es offenbar drei *εἶδη*

oder *τρόποι* der *διαφορά*, nicht mehr und nicht weniger. Man muß ferner wissen, daß er, nachdem er von den Schwellen oder den *ἀρχαί*, die durch einander erkannt und *ἐν τῷ τί* genommen werden, gesprochen hat, jetzt von der *διαφορά* spricht, die in der Mitte zwischen *γένος* und *εἶδος* steht, weil sie *οὐσία* ist und *ἐν τῷ ποῖον* <sup>5</sup> genommen wird; ferner aber steht sie in einem anderen *τρόπος* in der Mitte, weil sie *μερικωτέρα* ist als das *ἕξον* und *κοινοτέρα* als das *εἶδος*. Weil aber auch sie eine *φανή ὁμώνυμος* ist, deshalb unterwirft er sie einer *διαίρεσις* in drei *τρόποι* und nimmt denjenigen (*τρόπος*), in dessen Bezeichnung sein *σκοπός* besteht, und spricht <sup>10</sup> über ihn.

*Διαφορά δὲ κοινῶς τε καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα λεγέσθω.*] d. h. er unterwirft sie einer *διαίρεσις* in drei *τρόποι*, wobei er mit der *κοινῶς* (*διαφορά*) beginnt, als der bekanntesten, und ihr die *ἰδίως* (*διαφορά*) folgen läßt, weil er sie verwandt findet, soferne auch sie <sup>15</sup> wie jene ein *συμβεβηκός* ist, und er findet die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) (mit der Letzteren) verwandt, weil sie wie jene *ἀχώριστος* ist. — Wenn er aber gesagt hat: *λεγέσθω*, so hat er gezeigt, daß Porphyrios der Erfinder dieser Namen war, mit denen die *διαφορά* bezeichnet wird. Denn die *παλαιοί* bezeichneten sie anders. 20

*Διαφέρει γὰρ Σωκράτης Πλάτωνος.*] d. h. dadurch, daß jener *φαλακρός* ist und dieser (es) nicht ist und dieser jünger ist als jener.

*Ἐνεργουντός τι.*] d. h. etwas, das längere Zeit dauerte.

*Ἐν ταῖς τοῦ πῶς ἔχειν ἐτερότησι.*] d. h. sitzt, steht, *ἐνεργεῖ*, *παύεται*. 25

*Γυνότης, γλανκότης.*] d. h. diese sind angeboren.

*Ἡ οὐλὴ ἐκ τραύματος.*] d. h. diese ist nach der Geburt entstanden.

*Ὅταν εἰδοποιῶ διαφορᾷ διαλλάτῃ.*] d. h. *τῇ οὐσιώδει* oder *ἰδιαίτατα*, die den Menschen zu einem *ἄλλο* macht als das Pferd. — Man <sup>30</sup> muß wissen, daß die *κοινῶς* (*διαφορά*) *λόγῳ* und *ἔργῳ ἀναιρεῖται*, die *ἰδίως* (*διαφορά*) aber *λόγῳ* oder *δόξᾳ ἀναιρεῖται*, während sie *ἔργῳ* nicht *ἀναιρεῖται*, die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) aber weder *λόγῳ* noch *ἔργῳ ἀναιρεῖται*, und deshalb bezeichnet er sie als *ἰδιαίτατα*.

*Πᾶσα διαφορά ἐτεροῖον ποιεῖ.*] d. h. ob sie eine *κοινῶς* oder <sup>35</sup> eine *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) sei. — Die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) wird im Griechischen mit *ἄλλοτος* bezeichnet, die *κοινῶς* mit *ἕτερος*. — Man muß ferner wissen, daß die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) zu einem *ἄλλο* und zu einem *ἄλλοτον* macht — der Mensch ist ein *ἄλλο* und *ἄλλοτος* als der Stier —, die *κοινῶς* aber nicht zu einem *ἄλλο* macht. 40

*Αἱ ποιοῦσαι ἄλλο εἰδοποιοί.*] d. h. die *οὐσιώδεις* oder *ἰδιαίτατα*.

*Αἱ δὲ ἄλλαι ἀπλῶς διαφοραί.*] d. h. *τρόπῳ τινί* wurden sie als *διαφοραί* bezeichnet, soferne sie zu einem *ἄλλοτον* machen, und mit nichten *κυρίως*.

[↵] *Αἱ τε διαίρεσεις γίνονται τῶν γενῶν εἰς τὰ εἶδη.*] d. h. mit ihrer Hilfe unterwerfen wir das ζῷον der διαίρεσις und konstituieren die εἶδη.

*Οἱ τε ὅροι ἀποδίδονται.*] d. h. mit ihrer Hilfe definieren wir die εἶδη. — Werden sie ἐναντίως genommen, so begründen sie eine διαίρεσις und, werden sie πληρωτικῶς genommen, so konstituieren sie.

*Ἐκ γένους ὄντες καὶ τῶν τοιούτων διαφορῶν.*] d. h. wie jemand sagen könnte, daß τὰ γένη die οἰκεία εἶδη περιέχει, so περιέχουσι ferner auch αἱ διαφοραί. — Ferner hat er hinzugesetzt τῶν τοιούτων, um die ἐπουσιώδεις von den γενικαί als ihnen fremd ferne zu halten. Denn mit nichten erfährt die οὐσία eine διαίρεσις in συμβεβηκότα, sondern im Gegenteil an jener werden diese sichtbar und besitzen sie ὑπόστασις.

*Ἡ ἑτερότης μόνον συνίσταται.*] d. h. irgend eine Veränderung im τρόπος der ἐνέργεια oder im σχῆμα oder in der Farbe kann συνίστασθαι oder offenbar werden ohne, daß sie etwas zu thun hätte mit der διαίρεσις der πράγματα oder ihrer σύστασις gleich den anderen, (nämlich den) φυσικαὶ (διαφοραί). Diese zeigen nämlich von einer φύσις, daß sie von einer anderen φύσις διαφέρει.

*Ἄνωθεν μὲν πάλιν ἀρχομένων.*] d. h. er hat im Anfange gesagt, daß von einer διαφορά κοινῶς, ἰδίως und ἰδιαίτατα gesprochen wird, und gezeigt, daß in drei τρόποι von ihr gesprochen wird, und jetzt unterwirft er sie neuerdings einer διαίρεσις und deshalb sagt er: ἄνωθεν μὲν πάλιν ἀρχομένων.

*Καὶ πάλιν τῶν ἀχωρίστων αἱ μὲν ὑπάρχουσι καθ' αὐτάς.*] d. h. er unterwirft die ἀχώρισται der διαίρεσις und sagt, daß von ihnen die einen καθ' αὐτάς ὑπάρχουσι, (nämlich) die οὐσιώδεις oder ἰδιαίτατα.

*Τὸ μὲν γὰρ λογικὸν καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ.*] d. h. es ist ein συστατικὸν des Menschen.

*Αἱ μὲν οὖν καθ' αὐτάς ἐν τῷ τῆς οὐσίας λαμβάνονται λόγῳ.*] d. h. sie werden in den ὅρος des Menschen aufgenommen und machen ihn zu einem ἄλλο als das Pferd.

*Καὶ αἱ μὲν καθ' αὐτάς οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.*] d. h. die οὐσιώδεις kommen allen Menschen ἴσως zu und mit nichten wie das φαλακρόν oder das γρυπόν, bei denen jemand μᾶλλον φαλακρός als ein anderer und μᾶλλον γρυπός als ein anderer sein kann.

*Ὅτε γὰρ τὸ γένος μᾶλλον καὶ ἥττον κατηγορεῖται οὐ ἂν ἢ γένος.*] d. h. wie das γένος von den εἶδη unter ihm ἴσως κατηγορεῖται, so κατηγοροῦνται auch die οὐσιώδεις διαφοραί nicht μᾶλλον und ἥττον von den εἶδη, die sie konstituieren.

*Ὅτε τοῦ γένους αἱ καθ' αὐτάς διαφοραί.*] d. h. man muß wissen, daß er hier mit nichten sagt, er zeige (etwas) von den συστατικαὶ διαφοραί d. h. dem ἐμψυχον und αἰσθητικόν, sondern (nur) von den διαιρετικά, λογικός, sage ich, und ἔλογος, θνητός und ἀθάνατος,

und (zwar) ist dies daraus erkenntlich, dafs er sagen wird: *αὐταὶ γὰρ εἰσιν αἱ τὸν ἐκάστου λόγον συμπληροῦσαι*. Verstehe also folgendermassen: Mit nichten sagt er, dafs sie vom *γένος κατηγοροῦνται*, sondern dafs bei ihm von ihnen nicht *μᾶλλον* und *ἥττον* gesprochen wird — von *λογικός* und *ἄλογος* wird beim *ζῶον* nicht *δυνάμει μᾶλλον* und *ἥττον* gesprochen und auch bei den *εἶδη* nicht *ἐνεργείᾳ μᾶλλον* und *ἥττον* —, und, wenn er sagt: *οὔτε τοῦ γένους*, (so thut er dies), weil sie an ihm und auf Grund seiner sind.

*Αὐταὶ μὲν γὰρ εἰσιν αἱ τὸν ἐκάστου λόγον συμπληροῦσαι.*] d. h. damit du nicht meinst, er rede von den *συστατικαὶ διαφοραὶ* des *γένος*, deshalb verstärkt er seine Ausdrucksweise und sagt: „das sind diejenigen, welche mit dem *ζῶον* zusammen den *ὅρος* jedes einzelnen *εἶδος* συμπληροῦσι“.

*Τὸ δὲ εἶναι ἐκάστῳ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ οὔτε ἄνεσιν.*] d. h. vermutlich bezeichnet er mit *τὸ εἶναι* den *ὅρος*, da, wie der *ἥρος* jedes einzelnen *εἶδος* nicht das *μᾶλλον* und das *ἥττον* ἐπιδέχεται, so (es) auch seine *συστατικαὶ διαφοραὶ* (nicht thun). — In einem anderen *τρόπος*: (er bezeichnet so) jedes *πᾶγμα*, welches immer es sei. Wie man von diesem nicht sagt, dafs es *μᾶλλον* und *ἥττον* existiere, so auch nicht von den *οὐσιώδεις* und *συστατικαὶ διαφοραὶ*.

*Τριῶν οὖν εἰδῶν τῆς διαφορᾶς.*] d. h. die *κοινῶς* und die *ιδίως* und die *ιδιαιτάτα* (διαφορά).

*Καθ' ἃς διαιρούμεθα τὰ γένη εἰς τὰ εἶδη.*] d. h. mit ihrer Hilfe unterwerfen wir das *ζῶον* der *διαίρεσις* und aus ihnen konstituieren wir die *εἶδη*.

*Καθ' ἃς τὰ διαιρεθέντα εἰδοποιεῖται.*] d. h. es sind dieselben, die, werden sie *ἐναντίας* genommen, die *διαίρεσις* von *λογικός* und *ἄλογος* begründen, und, werden sie *πληρωτικῶς* genommen, das *ζῶον λογικόν*, *θυητόν* konstituieren.

*Τῶν καθ' αὐτὰς διαφορῶν πασῶν τῶν τοιούτων τοῦ ζῴου ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ.*] d. h. das *ἐμψυχον* und das *αἰσθητικόν* sind *συστατικαὶ διαφοραὶ* des *ζῴου* und *λογικόν* u. s. w. *διαιρετικά*.

*Ἔστι τὸ ζῴον οὐσία ἐμψυχος αἰσθητική.*] d. h. dies ist der *ὅρος* des *ζῴου*.

*Δι' αὐτῶν εἰς τὰ εἶδη διαιρούμεθα.*] d. h. durch ihre Vermittelung unterwerfen wir das *ζῴον* der *διαίρεσις* und aus ihnen konstituieren wir die *εἶδη*.

*Ἀλλ' αὐταὶ γε αἱ διαιρετικαὶ διαφοραὶ τῶν γενῶν συμπληρωτικαὶ γίνονται καὶ συστατικά.*] d. h., werden sie *ἐναντίας* genommen, so begründen sie eine *διαίρεσις* und, werden sie *πληρωτικῶς* genommen, so konstituieren sie.

*Τέμνεται γὰρ τὸ ζῴον τῇ τοῦ λογικοῦ διαφορᾷ.*] d. h. man muß wissen, dafs, wenn du wissen willst, wie viele *συγγίαι* von *πράγματα* es giebt, (du folgendermassen verfahren mußt): Sieh, wie viele (*πράγ-*

ματα) es sind und multipliciere ihre Zahl mit einer um 1 niedrigeren Zahl und sieh, wie viele es giebt, und lasse die eine Hälfte bei Seite und halte dich an die andere Hälfte und so (viele) *συζυγίαι* giebt es. *Διαφοραί* des ζῶον sind es 4, λογικόν und ἄλογον und θνητόν und ἀθάνατον. Diese mit 3 multipliciert, ergeben 12. Lasse die eine Hälfte bei Seite und es bleiben 6. Zwei von ihnen bestehen nicht. *Λογικὸς καὶ ἄλογος* besteht nicht und *θνητὸς καὶ ἀθάνατος* besteht nicht. Es besteht: *λογικὸς καὶ θνητός* — der Mensch —, *λογικὸς καὶ ἀθάνατος* — der Engel —, *ἄλογος καὶ θνητός* — der Stier, das Pferd —, *ἄλογος καὶ ἀθάνατος* — die verdammten Dämonen, über die von Gott die Strafe der Unvernunft verhängt ist.

*Οὕτω δὲ καὶ τῆς ἀνωτάτω οὐσίας.]* d. h. als ἡ ἀνωτάτω οὐσία bezeichnet er das σῶμα. Wie das ζῶον eine διαίρεσις nach 4 διαφοραί erfuhr, so erfährt auch das σῶμα die διαίρεσις in das ἐμψυχον und das ἄψυχον und das αἰσθητικόν und das ἀναίσθητον und diese, mit 3 multipliciert, ergeben 12 und aus diesen entstehen 6 *συζυγίαι*. Zwei von ihnen bestehen nicht. *Ἐμψυχος καὶ ἄψυχος* besteht nicht und auch *αἰσθητικὸς καὶ ἀναίσθητος* besteht nicht. Es bestehen mithin: *ἐμψυχος (καὶ) αἰσθητικὸς* — das ζῶον —, *ἐμψυχος (καὶ) ἀναίσθητος* — die Pflanze —, *ἄψυχος (καὶ) ἀναίσθητος* — der Stein —, *ἄψυχος (καὶ) αἰσθητικὸς* — der Schwamm —. Man sagt, daß er *αἰσθάνεται*, wenn du ihn zu fischen suchst, und sich zusammenzieht.

*Ἐπεὶ οὖν αἱ αὐταὶ πὼς ληφθεῖσαι.]* d. h. λογικὸς und ἄλογος und θνητός und ἀθάνατος. Je nachdem man spricht, entweder ἐναντιῶς oder πληρωτικῶς, werden sie zuerst διαιρετικαὶ und alsdann συστατικαὶ.

*Καὶ τούτων γε μάλιστα χρεῖα ἐν τῇ διαίρεσει.]* d. h. auf λογικὸς und ἄλογος und θνητός und ἀθάνατος sind wir angewiesen, machen wir von den μέθοδοι Platons Gebrauch, als da sind die διαίρεσις u. s. w. und mit nichten auf die χωρίζεται oder die ἀχώριστοι (διαφοραί).

*Διαφορά ἐστίν, ἥ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους.]* d. h. weil λογικὸς und θνητός, die beim ζῶον δυνάμει sind, dem εἶδος ἐνεργείᾳ zukommen und die ἐνεργεῖα der δύνამις gegenüber das τιμιώτερον ist, deshalb hat er gesagt: ἥ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους.

*Τὸ γὰρ ζῶον οὔτε οὐδέν.]* d. h. es existiert nicht nicht, sondern es existiert. Zwei ἀποφάσεις bewirken eine κατάφασις.

*Ἐπεὶ πόθεν ἂν τὰ εἶδη σχοίεν διαφοράς.]* Weil die εἶδη aus dem ζῶον abgeleitet sind und von ihm herabkommen, woher sollten sie das λογικόν und θνητόν haben, wenn diese nicht im ζῶον lägen. Man muß wissen, daß es zwei αἰρέσεις unter den Philosophen gab, von denen die eine sagte, daß aus nichts nichts werden könne, und die andere sagte, daß Gegensätze in einem und demselben nicht existieren könnten, und, nachdem der Philosoph gesagt hat, daß der Mensch an dem λογικόν und dem θνητόν etwas mehr habe als das ζῶον, erhebt sich der Einwand, daß, wenn (die διαφοραί) nicht im



ζῶον existieren und die εἶδη aus dem ζῶον stammen, folgerichtig etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐγένετο, und wenn du sagst, sie existierten im ζῶον, folgerichtig Gegensätze in einem und demselben existieren, und deshalb hat er gesagt, daß sie nicht im ζῶον nicht existieren, sondern (in ihm) existieren und daß (aber) auch nicht Gegensätze 5 in ihm sind. Folgendermaßen vereinigt er diese beiden Sätze: Es kommen ihm aber [↵], ὡς ἀξιοῦσιν, alle unter ihm (sich findenden) διαφοραί δυνάμει zu und so entsteht nicht etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος d. h., weil sie δυνάμει in ihm sind, entsteht, siehe, nicht etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος und so kommt ihm, siehe, die eine αἴρεσις zu ihrem 10 Rechte. Er vereinigt sie ferner folgendermaßen: Auch nicht eines ist ἐνεργεία und so sind, siehe, schon nicht wohl ἀντικείμενα bei einem und demselben d. h. weil sie nicht ἐνεργεία in ihm sind, existieren, siehe, nicht Gegensätze in einem und demselben, weil ja δυνάμει Gegensätze bestehen können, wie z. B. im Weizenkorne 15 δυνάμει Spreu und Same ist, und so kommt ihm die andere αἴρεσις zu ihrem Rechte, die sagt, daß Gegensätze in einem und demselben nicht existieren können.

Ὅριζονται δὲ τὰς τοιαύτας διαφορὰς καὶ οὕτως· διαφορὰ ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει.] d. h. dies ist κυρίως ihre 20 ὑπογραφή.

Τῶν γὰρ πραγμάτων ἐξ ὕλης καὶ εἶδους συνεστῶτων.] d. h. der Philosoph sagt, daß das γένος ἐν τῷ τί genommen wird und die διαφορὰ ἐν τῷ ποῖον und sie gemäß der Erwägung, die er über das τί anstellte, so definiert werden, und (zwar) sagt er, daß die πράγ- 25 ματα entweder φυσικά sind, die sich aus ὕλη und εἶδος zusammensetzen, wie die vier στοιχεῖα, oder τεχνητά sind, wie der ἀνδριάς, der sich aus Erz zusammensetzt, und (zwar) συνίσταται τὰ φυσικά ἐκ τῆς ἀμόρφου καὶ ἀσχηματίστου ὕλης, die wie eine στιγμή war und eine einzige Ausdehnung annahm und (so) die γραμμὴ ergab, und 30 aus mehreren γραμμαί (entsteht) das ἐπίπεδον und aus ἐπίπεδα das (noch) nicht irgendwie beschaffene σῶμα und zu diesem wird das ψυχρόν und das θερμόν, das ξηρόν und das ὑγρόν hinzugefügt und (so) entsteht das irgendwie beschaffene σῶμα. Wie jetzt die ὕλη dem σῶμα das τί εἶναι giebt und die Beschaffenheiten ihm das 35 ποῖόν τι εἶναι geben, so giebt auch das ζῶον dem Menschen das τί εἶναι und die διαφοραί (geben ihm) das ποῖόν τι εἶναι und, wie ferner das Erz dem ἀνδριάς das τί εἶναι giebt und das εἶδος an ihm das ποῖόν τι εἶναι, so auch das ζῶον und die διαφοραί dem Menschen, und dies ist die Ursache (davon), daß das ζῶον ἐν τῷ τί 40 genommen wird und die διαφορὰ ἐν τῷ ποῖον, und (zwar) hat er, weil sein σκοπός die Besprechung der τεχνητῇ σύστασις ist, ein Beispiel aus dem Gebiete der τεχνητά gebracht gemäß dem, was er nachher sagt: τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῶον λογικὸν θνητόν, ὁ ἄνθρωπος.

Ἡ ἀνάλογόν γε ὕλη καὶ εἶδει τὴν σύστασιν ἔχοντων ὥσπερ ὁ ἀνδριάς.] d. h. man muß wissen, daß der ἀνδριάς eine ἀναλογία zur ὕλη besitzt und mit nichten κυρίως ὕλη ist. Er hat nämlich das σκληρόν und das βαρύ und das ξηρόν und das ψυχρόν, die sie nicht  
 5 hat, und deshalb sagt er, daß er eine ἀναλογία zur ὕλη besitze.

Οὕτως καὶ ὁ κοινός τε καὶ ἰδικός ἀνθρωπος (ἐξ ὕλης μὲν) ἀναλόγουν.] d. h. weil dem ἰδικός der ὄρος des κοινός zukommt, deshalb sagt er: „Sei es der κοινός, oder sei es der ἰδικός“. — Wie die ὕλη den πράγματα das εἶναι giebt, so giebt das ζῶον dem Menschen  
 10 das εἶναι.

[ⲡ] Ἐκ μορφῆς δὲ τῆς διαφορᾶς.] d. h. wie die μορφή dem ἀνδριάς und das charakteristische εἶδος der ὕλη das ποῖόν τι εἶναι giebt, so giebt die διαφορά dem Menschen das ποῖόν τι εἶναι.

Τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῶον λογικὸν θνητόν, ὁ ἀνθρωπος.] Wie es  
 15 beim ἀνδριάς der Fall ist d. h. wie wir oben von der ὕλη und dem ἀνδριάς gesagt haben, so (verhalten sich) das ζῶον und die διαφοραὶ zum Menschen und dies ist die Ursache (davon), daß das γένος ἐν τῷ τί genommen wird und die διαφορά ἐν τῷ ποῖον genommen wird.

Διαφορά ἐστὶν τὸ (χωρίζειν) πεφυκός.] d. h. wie das λογικόν, das  
 20 den Menschen vom Stiere χωρίζει, die beide unter das ζῶον (fallen), und (zwar) macht er sofort die Umkehrung und sagt, daß mit nichten jedes χωρίζειν πεφυκός eine διαφορά ist, jedoch jede διαφορά χωρίζει. (Nur) so kehre diesen Satz um. Denn θνητά sind die Menschen und die ἄλογα ζῷα. Eine διαφορά besitzen wir aber (diesen) ζῷα gegen-  
 25 über durch das λογικόν und eine κοινωνία durch das γένος, nämlich das ζῶον. Ebenso (besitzen wir) auch den Engeln gegenüber (eine διαφορά) durch das θνητόν.

Προσεργαζόμενοι δέ.] d. h. hier macht er die Umkehrung des ὀρισμός und zeigt, daß mit nichten jedes χωρίζειν πεφυκός eine δια-  
 30 φορά ist. Geschieden ist jemand von einem anderen durch Länge und dies ist mit nichten eine διαφορά. Mithin erfordert die διαφορά dreierlei, daß sie χωρίζει, daß sie εἰς τὴν σύστασιν συμβάλλεται und daß sie ἐν τῷ ὄρῳ λαμβάνεται.

Καὶ τὸ τί εἶναι τοῦ πράγματός ἐστι μέρος.] d. h. das, was ein  
 35 μέρος des Menschen ist, dessen ὄρος ἐν τῷ τί genommen wird.

Οὗ γὰρ τὸ πλεῖν.] d. h. daß er sich ein πλοῖον zurecht macht und über Meer zieht, ist mit nichten eine διαφορά, sondern eine Geschicklichkeit und ein ἰδίον und ist mit nichten wie das λογικόν ein συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας.

Εἰεν ἂν οὖν διαφοραὶ, ὅσαι.] d. h. als ob du ihn gefragt hättest, wie beschaffen die κυρία διαφορά sei und er sagte, daß Alles, was den Menschen zu einem ἄλλο macht als den Stier (eine διαφορά ist).

Καὶ ὅσαι ἐν τῷ τί εἶναι προσλαμβάνονται.] d. h. mit nichten werden diese διαφοραὶ ἐν τῷ τί genommen, sondern sie sind συμ-

πληρωτικαί des Menschen oder des Engels, dessen ὄρος ἐν τῷ τί genommen wird. — Diese ganze Lehre über die διαφορά.

Erklärung eines Satzes, der oben in der Rede über das εἶδος vergessen wurde. — Von einem ἄτομον wird τετραχῶς geredet: entweder wegen der Härte, wie beim ἀδάμας λίθος, oder wegen <sup>5</sup> der Kleinheit wie bei der σιγμῇ, oder wie bei der einzelnen ὑπόστασις, Petros oder Paulos, die in an ἰδια ungleiche μέρη zerlegt wird, während sie in εἶδη nicht (mehr) zerlegt wird, oder wie bei demjenigen, was seinen ὄρος vollständig in jedem einzelnen seiner μέρη bewahrt, wie beim ὄρος des Menschen. 10

[οἱ] Über das ἰδιον. — Von hier beginnt er über das ἰδιον zu belehren und (zwar) ist der Grund, wegen dessen er es vor das συμβεβηκός gesetzt hat (folgender): Weil es dem ὄρος nahe kommt, soferne es ἀντιστρέφει, und ferner, indem es mit dem συμβεβηκός in Parallele gestellt wird, gemäß des Umstandes, daß es οὐσιῶδες <sup>15</sup> ist, und (zwar) zeigt er zuerst seine Einteilung, in wie vielen τρόποι von ihm gesprochen wird, und alsdann belehrt er über das, was in Wahrheit ἰδιον ist.

Τὸ δὲ ἰδιον διαιροῦσι τετραχῶς.] d. h. wenn er sagt: διαιροῦσι, (so thut er dies), weil er oben gesagt hat: τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις. <sup>20</sup>

Καὶ γὰρ ὁ μόνῳ τινι εἶδει συμβέβηκεν, εἰ καὶ μὴ παντί, ὥς ἀνθρώπῳ τὸ λατρεύειν ἢ τὸ γεωμετερεῖν.] d. h. soferne er sagt, daß es συμβέβηκεν, zeigt er, daß auch das ἰδιον ein συμβεβηκός ist. Soferne er sagt: μόνῳ εἶδει, scheidet er sie von den κοινὰ συμβεβηκότα. Soferne er sagt: μὴ παντί, hat er auf die Ungenauigkeit der ὑπο- <sup>25</sup> γραφή hingewiesen, da nur dem Menschen das λατρεύειν und γεωμετερεῖν zukommt, indessen mit nichten alle Menschen λατρεύουσιν und γεωμετροῦσιν.

Καὶ ὁ παντὶ συμβέβηκε τῷ εἶδει εἰ καὶ μὴ μόνῳ.] d. h. das δίκουος kommt mit nichten ihm allein zu, sondern auch allen Vögeln. <sup>30</sup> — Dies ist weit entfernt von der ὑπογραφῇ des ἰδιον, weiter als das Erste, weil es mehreren εἶδη zukommt und mit nichten einem einzigen.

Καὶ ὁ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτέ.] d. h. ὥς ἀνθρώπῳ παντὶ τὸ ἐν γῆρᾳ πολιούσθαι d. h. passend hat er gesagt: τὸ ἐν γῆρᾳ πολιούσθαι, <sup>35</sup> und mit nichten: ποτέ. Denn nicht (irgend) eine Zeit macht die Menschen ergrauen, sondern das Greisenalter. — Denn es giebt kein anderes ζῷον, das im Greisenalter ergraute. Daher ist diese ὑπογραφῇ dem κυρίως ἰδιον (am ehesten) οἰκεία, nicht etwa (nur), soferne sie wie es bei einem einzigen εἶδος allein συμβέβηκεν, sondern soferne <sup>40</sup> sie dem ganzen εἶδος anhaftet, was bei der ersten ὑπογραφῇ nicht zutrifft, und ferner ihm allein, was bei der zweiten ὑπογραφῇ nicht zutrifft.

Τέταρτον δὲ ἐφ' οὗ συνδεδράμηκεν.] d. h. συνδεδράμηκεν hat

er gesagt, weil das, was bei jeder einzelnen von jenen drei ὑπογραφαί fehlte, bei dieser erfüllt wird.

Τό τε μόνω.] d. h. im Gegensatze zu der zweiten ὑπογραφῇ. Jene traf mit nichten auf es allein zu, diese aber (trifft) auf es 5 allein (zu).

Καὶ παντί.] d. h. und mit nichten wie die erste, die ihm allein zukam, und mit nichten dem ganzen. Diese aber (kommt) dem ganzen (zu).

Καὶ ἀεί.] d. h. und mit nichten, wie die dritte. Jene traf ποτέ 10 zu, diese aber (trifft) ἀεί (zu). Mithin sagen wir passend, daß das, was bei jenen drei ὑπογραφαί fehlte, hier gesagt ist.

Κἂν μὴ γελᾷ, γελαστικὸν λέγεται.] d. h. damit nicht jemand einwerfe, daß er mit nichten immer [Ω] lache, deshalb sagt er, daß er δυνάμει γελαστικὸν λέγεται und mit nichten, als ob er immer 15 lache. Vielmehr πέφυκε γελᾶν, so oft er will. Wenn aber jemand einwenden sollte, daß Alles, was δυνάμει ist, sobald es in die ἐνέργεια übergeht, aufhöre δυνάμει zu sein, demnach der Mensch aufhöre δυνάμει immer ein γελαστικόν zu sein, soferne, indem er lacht, das δυνάμει ὄν in die ἐνέργεια übergeht, so sagen wir, daß die ἐνέρ- 20 γεια mit nichten in jedem Falle, sobald das δυνάμει ὄν zur ἐνέργεια kommt, bewirkt, daß es aufhört, ferner (noch) δυνάμει zu existieren. Denn mit nichten sind das δυνάμει εἶναι und die ἐνέργεια Gegensätze. Vielmehr geht diese aus jenem hervor, während es selbst fort dauert, so daß es immer existiert. Denn auch die ζῷα besitzen 25 das ἴδιον, δυνάμει immer gehend zu sein, und es geht dieses ferner ποτέ in die ἐνέργεια über und wir sagen mit nichten deshalb, daß sie des ἴδιον, δυνάμει immer gehend zu sein, beraubt seien.

Τοῦτο γὰρ αὐτῷ σύμφυτον καὶ τῷ ἵππῳ τὸ χρεμαστικόν.] d. h. es ist dem Menschen σύμφυτον, oder mit ihm erwachsen sogleich 30 im Anfange seines Entstehens, und dem Pferde das χρεμαστικόν. Daher werden sie κυρίως ἴδια genannt, soferne sie κυρίως den Dingen anhaften und ihnen gegenüber auch ἀντιστρέφουσιν.

Εἰ ἵππος, χρεμαστικὸν καί, εἰ χρεμαστικόν, ἵππος.] Ebenso kann diese Umkehrung auch bei jedem (anderen) εἶδος gemacht werden, 35 wenn sich κυρίως ἴδια finden. Daher mag richtig das ἴδιον erklärt werden als ein συμβεβηκός, das ἀντιστρέφει, indem es, soferne es ἀντιστρέφει, sich von den συμβεβηκότα unterscheidet und, soferne es dagegen ein συμβεβηκός ist, sich von den φυσικά unterscheidet, und (zwar) spricht man von ihm τριχῶς: entweder zufolge einer δύναμις, 40 wie das γελαστικόν dem Menschen (zukommt), oder zufolge einer κίνησις, wie die leichten Dinge nach oben gehen, z. B. Feuer und Luft, und die schweren nach unten, z. B. Wasser und Erde. — Dieses über das ἴδιον.

Über das συμβεβηκός. — Nunmehr kommt er dazu, auch

über das *συμβεβηκός* zu sprechen. Denn dies war von den *φωναί* noch übrig, und (zwar) hat er es bis zuletzt aufgespart mit Rücksicht darauf, daß es nicht *ἀναγκαῖον*, ja nicht einmal *χρήσιμον* ist zur Bezeichnung der Dinge. Denn, indem es genannt wird, vermag es nicht die *οὐσία* zu bezeichnen. Gleichwohl belehrt er über es,<sup>5</sup> um es von dem zu unterscheiden, was *ἀνδυνόστατον* ist, und zwar giebt er zuerst seine *ὑπογραφή* und (erst) dann unterwirft er es einer *διαίρεσις* und (zwar) ist mit der *διαίρεσις* eine *ἀπορία* verbunden und die *ἀπορία* löst er und mit nichten (thut er), wie er bei den übrigen *φωναί* gethan hat, von denen er zuerst die *διαίρεσις* und<sup>10</sup> alsdann den *ὀρισμός* gab.

*Συμβεβηκός ἐστι, ὃ γίγνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.*] d. h. erstlich muß man wissen, weshalb er nicht gesagt hat, in wie vielen *τρόποι* man vom *συμβεβηκός* spricht, wie er beim *γένος* und *εἶδος* und den übrigen (*φωναί*) gethan hat, bei<sup>15</sup> denen er zeigte, in wie vielen *τρόποι* von ihnen gesprochen wird und alsdann denjenigen (*τρόπος*) kennen lehrte, um welchen sich die Philosophen bekümmern. Anläßlich des *συμβεβηκός* aber mit nichten so! Vielmehr hat er an den Anfang seine *ὑπογραφή* gesetzt und alsdann (erst) es einer *διαίρεσις* unterworfen, daß es (nämlich) theils<sup>20</sup> *χωριστόν*, theils *ἀχώριστον* ist, und (zwar) sagen wir, daß es keine [*μ*] *ὑπογραφαί* des *συμβεβηκός* giebt, über die die Philosophen (erst) nachzudenken hätten, um diejenige zu bezeichnen, welche ihnen gefällt. Vielmehr (gefällt ihnen) unsere (gewöhnliche) Ausdrucksweise. Denn die *συμβεβηκόντα* sind gleich.<sup>25</sup>

*Διαιρεῖται εἰς δύο· τὸ μὲν αὐτοῦ χωριστόν ἐστιν, τὸ δὲ ἀχώριστον.*] d. h. hier könnte jemand die *ἀπορία* aufwerfen, wieso, wenn das *χωριστόν* *γίνεται* und *ἀπογίνεται*, (auch) das *ἀχώριστον* *γίνεται* καὶ *ἀπογίνεται* χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς, und (zwar) löst er die *ἀπορία* dadurch, daß er sagt: „*Ἄνεται ἐπινοηθῆναι καὶ κόραξ λευ-*<sup>30</sup>  
*κὸς καὶ Αἰθίοψ ἀποβαλὼν τὴν χροάν* und somit trifft jene *ὑπογραφή* in Wahrheit auf beide *τρόποι* des *συμβεβηκός* zu“. Wenngleich nämlich das *ἀχώριστον* *ἐνεργεία* von demjenigen, ὃ *συμβέβηκεν*, nicht *χωρίζεται*, so können gleichwohl der Rabe und der *Αἰθίοψ* ohne ihre schwarze Farbe gedacht werden. Denn sie nimmt bei ihnen nicht<sup>35</sup> die Stelle derjenigen Dinge ein, welche *συμπληρωτικά* der *φύσις* jedes einzelnen von ihnen sind. Wenn der *Αἰθίοψ* seine schwarze Farbe verlöre, so könnte er (gleichwohl noch) bestehen. Er wäre nämlich weiß oder roth. Und wenn der Rabe (seine schwarze Farbe verlöre), so könnte er weiß werden. Denn es wird gesagt, daß der<sup>40</sup> Rabe im Anfange seines Daseins, (nämlich) wenn er aus dem Ei schlüpft, weiß sei.

*Ὅρίζονται δὲ καὶ οὕτως· συμβεβηκός ἐστιν, ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.*] Dieser *τρόπος* ist von dem vorigen unter-

schieden, soferne er der zukünftigen Zeit angehört. — Diese ὑπογραφή trifft auf das συμβεβηκός zu, das (erst) συμβήσεται und mit nichten auf dasjenige, welches bereits συμβέβηκε.

Ἡ δ' οὐτε γένος ἐστίν, οὐτε διαφορά, οὐτε ἴδιον, οὐτε εἶδος, ἀεὶ δὲ ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον.] d. h. dies ist die dritte ὑπογραφή und (zwar) ist sie von den beiden ersten verschieden, soferne jene καταφατικά waren, diese aber ἀποφατική oder ausschliessend ist. Denn er bildet sie mit Hilfe einer ἀπόφασις und, weil er gesagt hat: οὐτε γένος ἐστίν, οὐτε εἶδος u. s. w., deshalb unterscheidet er es, damit nicht jemand sage, mithin existiere es nicht, von demjenigen, was überhaupt nicht existiert, dadurch, daß er sagt: ἀεὶ ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον. Denn von demjenigen, was überhaupt nicht existiert, wird nicht gesagt, daß es ὑφίσταται oder ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. — Es entsteht die ἀπορία, weshalb er sich bei den vierten, γένος u. s. w., der ἀπόφασις nicht bedient hat, sondern beim συμβεβηκός allein, und (zwar) sagen wir: Weil sie bisher nicht bekannt waren und (erst) nachher mit ihnen bekannt gemacht wurde, und, nachdem er zum συμβεβηκός gekommen ist, hat er wohl daran gethan, sich der ἀπόφασις zu bedienen.

Bis hierher hat er, was über die 5 φωναί, unter denen sich alle philosophischen φωναί finden, zu lehren war, gelehrt, womit hier das erste κεφάλαιον ein Ende nimmt. Von hier ab das zweite κεφάλαιον, worin er über die κοινωνία und διαφοραί dieser φωναί lehrt, indem er alle mit allen vergleicht und 20 διαφοραί erhält.

Ἀπορισθέντων δὲ πάντων τῶν προτεθέντων, γένους.] d. h. da also [ل] jedes einzelne von den προτεθέντα, das γένος, sage ich, u. s. w., ἀφώρισται und mit ihm bekannt gemacht ist, vermöge der genauen διαιρέσεις, die mit jedem einzelnen vorgenommen sind, und sich bei jedem einzelnen von ihnen gefunden hat, daß es dem anderen fremd ist.

Τίνα κοινὰ πρόξεστιν αὐτοῖς καὶ τίνα ἴδια.] d. h. er zeigt, worin sie im Verhältniß zu einander κοινωνοῦσιν und worin sie διαφέρουσιν, damit wir durch ihre κοινωνία ihre Gleichheit κατὰ τὸ εἶναι verstehen und durch ihre διαφορά ihre Vielheit und ihre ἀλλοιότης erkennen.

Κοινὸν μὲν πάντων τὸ κατὰ πλείονων κατηγορεῖσθαι.] Wenn auch nicht alle in einem einzigen τρόπος.

Ἀλλὰ τὸ μὲν γένος τῶν εἰδῶν καὶ τῶν ἀτόμων.] d. h. διχῶς κατηγορεῖται, von den εἶδη und von den einzelnen ὑποστάσεις.

Καὶ ἡ διαφορὰ ὡσανύτως.] d. h. κατηγορεῖται nämlich κατὰ πλείονων. — Dadurch, daß er gesagt hat: καὶ ἡ διαφορὰ ὡσανύτως, zeigt er eine Gleichheit nicht etwa an in Bezug auf das κατηγορούμενον und das ὑποκείμενον, sondern, soferne das γένος und die διαφορὰ κατὰ πλείονων, nämlich von zweierlei, κατηγορεῖται. Indessen δια-

φέρουσι κατὰ τὸ κατηγορούμενον und κατὰ τὸ ὑποκείμενον. — Denn γένος und διαφορά, beide sind ein κοινόν und hierin κοινωνοῦσι. Sehen wir nunmehr, wie sie κατὰ τὸ ὑποκείμενον und κατὰ τὸ κατηγορούμενον διαφέρουσι. Ein γένος ist das ζῶον, eine διαφορά aber das λογικόν. Mithin, siehe, διαφέρουσι κατὰ τὸ κατηγορούμενον. Sehen <sup>5</sup> wir nunmehr wie sie κατὰ τὸ ὑποκείμενον διαφέρουσι. Das ζῶον κατηγορεῖται vom λογικόν und vom ἄλογον, das λογικόν aber vom λογικόν allein. Mithin, siehe, διαφέρουσι κατὰ τὸ ὑποκείμενον.

Τὸ μὲν εἶδος τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀτόμων.] d. h. das ὑπ' αὐτοῦ ist gesagt, zum Unterschiede von den ὑπ' ἀλλήλων ταττόμενα. <sup>10</sup>

Τὸ δὲ ἴδιον τοῦ εἶδους καὶ τῶν ἀτόμων.] d. h. man muß wissen, weshalb er, während (doch) die κοινά bei den Philosophen beliebt sind, dem εἶδος die τάξις vor dem ἴδιον angewiesen hat, während dieses κοινότερον ist als jenes, und (zwar) sagen wir: Wenn es auch τιμιώτερον ist als das εἶδος, soferne es κοινότερον ist, so ist es in- <sup>15</sup> dessen geringer, soferne es ein συμβεβηκός ist, das εἶδος aber eine οὐσία und die οὐσία dem συμβεβηκός gegenüber in höherem Grade ein τιμιώτερον ist, als das κοινόν gegenüber dem μερικόν. Denn κοινόν und μερικόν gehören zu dem, was ἐν ὑποκειμένῳ ist. Ferner hat er das εἶδος vor das ἴδιον gestellt, weil mit nichts etwas An- <sup>20</sup> deres das εἶδος erkennt und etwas Anderes die ὑποστάσεις — denn das εἶδος ist eine ἄθροις von ὑποστάσεις —, wenn auch die διανοία allen ὑποστάσεις gegenüber eine andere ist und eine andere der einzelnen ὑποστάσεις gegenüber.

Sie haben jedoch (noch) eine andere κοινωνία, καθ' ἣν κοινο- <sup>25</sup> νοῦσιν, daß wenn eine einzige von ihnen fehlt, die übrigen nicht sind und, wenn eine sich findet, sich alle finden. Wenn nämlich kein γένος ist, ist (auch) kein εἶδος. Denn sie gehören zu den πρὸς τι und die πρὸς τι existieren τῇ φύσει zusammen. Wenn aber jemand sagen sollte, daß dann das ζῶον nicht ohne das Pferd und <sup>30</sup> den Stier in einem anderen εἶδος existieren könne, so sagen wir, daß (es dann existieren kann) mit nichts, soferne das ζῶον γένος ist, sondern soferne es ein κοινόν ist, [Ϛ] mithin so, wie es möglich ist, daß ein κοινόν ohne die (Dinge) existiert, im Vergleiche zu denen es κοινόν ist. Mithin ist es klar, daß, wenn kein γένος <sup>35</sup> ist, (auch) kein εἶδος ist, und, wenn kein γένος und kein εἶδος, auch keine διαφορά. Denn durch sie erfährt das γένος die διαιρέσεις und werden die εἶδη konstituiert. Und, so sich kein συμβεβηκός findet, finden sich auch keine ὑποστάσεις eines εἶδους. Denn durch es werden die ἄτομα von einander unterschieden. Und wenn es keine ἄτομα <sup>40</sup> giebt, so findet sich auch kein εἶδος. Denn dieses ist eine ἄθροις von solchen. Und wenn das εἶδος sich nicht findet, finden sich auch die ἴδια nicht. Denn die ἴδια werden zur Unterscheidung der εἶδη von einander genommen, und die συμβεβηκότη wieder zur Unter-

scheidung der *ὑποστάσεις* eines *εἶδος*. So haben wir oben gezeigt, daß das *ἄτομον* das ist, was *ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν* oder was durch die an ihm vorkommenden *συμβεβηκότα* offenbar wird. Zeigen wir nunmehr ferner von unten nach oben. Wenn es keine *ὑποστάσεις* eines *εἶδος* giebt, dann (giebt es) auch keine *συμβεβηκότα*. Denn an was sollten sie die *ὑπαρξίς* haben? Und umgekehrt, wenn es keine *συμβεβηκότα* giebt, wird auch keine *ὑπόστασις* eines *εἶδος* offenbar. Denn durch jene wird diese von einer anderen des nämlichen *εἶδος* unterschieden. Und wenn es eine *ὑπόστασις* giebt, giebt es auch ein *εἶδος*. Denn das *εἶδος* ist eine *ἄθροισις* von *ὑποστάσεις*. Und wenn es ein *εἶδος* giebt, giebt es auch *ἴδια* und, so es ein *εἶδος* giebt, giebt es auch ein *γένος*, und, wenn ein *γένος*, auch *διαφοραί*. Denn mit ihrer Hilfe konstituieren wir ja die *εἶδη*. Mithin thun wir gut daran zu sagen, daß, wenn sich eine einzige von ihnen findet, sich alle finden und, wenn eine einzige von ihnen fehlt, auch die übrigen nicht existieren.

*Τὸ γὰρ ζῶον ἵππων τε καὶ βοῶν κατηγορεῖται.*] d. h. er kehrt also zu ihnen einzeln zurück und kommt dazu, zu zeigen, wie sie *κατηγοροῦνται*.

*Τὸ γὰρ μέλαν τοῦ τε εἶδους τῶν κοράκων καὶ τῶν κατὰ μέρος συμβεβηκὸς ὃν ἀχώριστον καὶ τὸ κινεῖσθαι.*] d. h. er kommt mit den beiden *τρόποι* des *συμβεβηκός*, dem *χωριστόν* und dem *ἀχώριστον*.

*Ἀλλὰ προηγουμένως μὲν τῶν ἀτόμων, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον τῶν περιεχόντων τὰ ἔτομα.*] d. h. man muß wissen, daß bei den anderen *φωναί* der *τῆς κατηγορίας λόγος* von oben nach unten geht. Denn weil der Mensch ein *ζῶον*, *λογικός*, *θητός* und *γελαστικός* ist, wird Sokrates und Platon ein *ζῶον*, *λογικός*, *θητός* und *γελαστικός* genannt und mit nichten umgekehrt. Bei dem *συμβεβηκός* aber (verhält es sich) mit nichten so. Denn weil dieser und jener Rabe schwarz und beweglich ist, wird der Rabe *ἀπλῶς* schwarz und beweglich genannt und mit nichten, als ob der Rabe (an und für sich) schwarz und beweglich wäre. Denn der *κοινὸς κόραξ* besitzt überhaupt nicht einmal ein *σῶμα*, das Träger der schwarzen Farbe oder der Bewegung sein könnte, sofern er ein *ἄσωμον* ist, übrigens auch nicht ein Geist, der dem *σῶμα* entgegengesetzt ist, sondern dasjenige, was mit dem einzelnen *ιδιός* verglichen wird, was ein *κοινόν* oder *ἴσως* in den *ἴσα* ist, wobei dies ihr *ἴσον* mit nichten etwas ist, das *αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὑφέστηκεν*, sondern, das *ἐν αὐτοῖς ὑφίσταται*, wie wir oben in der Rede über das *γένος* und *εἶδος* gesagt haben.

[*☞*] *Κοινὸν γὰρ γένους καὶ διαφορᾶς τὸ περιεκτικὸν εἶδῶν.*] d. h. wie er im Anfang gethan hat, — daß er aus Wertschätzung des *κοινόν* die *διαφορά* (unmittelbar) hinter das *γένος* setzte, — so thut er auch hier. — Er verbindet das *κοινόν* mit dem *κοινόν*.

*Περιέχει γὰρ καὶ ἡ διαφορὰ εἶδη, εἰ καὶ μὴ πάντα, ὅσα τὰ γένη.*]



d. h. damit nicht jemand einwende und sage, die *διαφορά* umfasse die *εἶδη* wie das *γένος*, sagt er: Wenn sie auch nicht wie das *γένος* die *λογικά* und die *ἄλογα* umfaßt, so umfaßt das *λογικόν* doch den Menschen und den Engel, die *εἶδη* sind. Mithin haben wir gut daran gethan, zu sagen, daß das *περικεκτικόν τῶν εἰδῶν* ein *κοινόν* von 5 ihnen ist. Auch hat er sich eines passenden Beispieles für die *διαφορά* bedient. Denn er hat nicht vom *ἐμψυχον* oder *αἰσθητικόν* gesprochen, obwohl sie *διαφοραί* sind, damit sie nicht als *κοινότεραι* denn das *γένος* erfunden werden, sondern klug hat er diejenige *διαφορά* genommen, durch die das *γένος* die *διαίρεσις* in die *εἶδη* er-10 fährt, damit der *λόγος* sich bewahrheite, daß das *γένος κοινότερον* ist als die *διαφορά*.

[*Ὅσα κατηγορεῖται τοῦ γένους ὡς γένους.*] d. h. (dies ist) das zweite *κοινόν*. — Wenn er sagt: *ὅσα τοῦ γένους ὡς γένους*, und: *ὅσα τῆς διαφορᾶς ὡς διαφορᾶς*, bezeichnet er nichts Anderes als das, was 15 von ihnen als *συμπληρωτικόν* und *συστατικόν* ausgesagt wird. Das geben sie den ihnen untergeordneten *εἶδη*.

[*Γένους γὰρ τοῦ ζῴου ὡς γένους κατηγορεῖται ἡ οὐσία καὶ τὸ ἐμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν.*] Das, was ihm *οὐσιώδεις* und *φυσικόν* ist, giebt es den ihm untergeordneten *εἶδη*. Denn vom Menschen 20 und vom Stier wird als von einem *ζῷον* gesprochen und auch als von einer *οὐσία ἐμψυχος, αἰσθητική*. Ebenso *κατηγορεῖται* auch von der *διαφορά* des *λογικόν* der Gebrauch des *λόγος* oder das *νοητικόν* oder das *γνωριστικόν* und diese giebt sie den ihr untergeordneten *εἶδη* d. h. dem Menschen und dem Engel. Mithin geben 25 sie das, was sie *φύσει* sind, den ihnen untergeordneten *εἶδη* und mit nichten ihre Eigenschaft als *κοινά*.

[*Κοινὸν δὲ καὶ τὸ ἀναιρεθέντος τοῦ γένους ἢ τῆς διαφορᾶς ἀναιρεῖσθαι.*] d. h. wie, so wir aus der *ἐπίνοια* das *κοινὸν ζῷον* wegnehmen, wir nicht (mehr) zu denken vermögen, es gäbe einen Men-30 schen und einen Stier, also können wir, stellen wir etwa das *κοινὸν λογικόν* nicht vor, nichts Vernünftiges (mehr) denken.

Sie haben ferner (noch) ein anderes *κοινόν*. Wie nämlich jeder *ὁρισμός* nicht konstituiert werden kann ohne das *γένος* oder das *ζῷον*, so vermag er auch nicht zu bestehen ohne die *διαφορά*. 35

[*Ἴδιον δὲ τοῦ γένους τὸ ἐπὶ πλείονων κατηγορεῖσθαι ἢ περὶ ἢ διαφορᾶς.*] d. h. in höherem Grade als diese *ἐπὶ πλείονων κατηγορεῖται*.

[*Τὸ μὲν γὰρ ζῷον ἐπ' ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ ὄρνεον καὶ ὄφεως.*] d. h. er kehrt dazu zurück, in welcher Weise das *ζῷον ἐπὶ πλείονων* *κατηγορεῖται* als die *διαφορά* u. s. w. 40

[*Ἰσὺς*] *Τὸ δὲ τετράπουν.*] d. h. dies nimmt er als *διαφορά* im Ver- gleiche mit dem *δίπουν*.

[*Δεῖ δὲ διαφορὰς λαμβάνειν, αἷς τέμνεται τὸ γένος, οὐ τὰς συμπληρωτικὰς τῆς οὐσίας.*] d. h. weil er gezeigt hat, daß die *διαφορά*

in engeren Grenzen *κατηγορεῖται* als das *γένος*, deshalb sagt er, damit du nicht meinst, er habe von den *συστατικαὶ διαφοραὶ* des *γένος* gesprochen und somit erfunden werde, daß das *γένος* in weiteren und in engeren Grenzen *κατηγορεῖται*: „die *διαιρητικαὶ* vergleiche mit dem *γένος* und mit nichten die *συστατικαὶ*“ d. h. das *ἐμψυχον* und das *αἰσθητικόν*, die mit der *οὐσία* seinen *δρος συμπληροῦσι*. Denn wenn er von den *συστατικαὶ* gesprochen und gesagt hätte, sie würden in engeren Grenzen ausgesagt als das *γένος*, so hätte er (vielmehr) gezeigt, daß die *διαφορά* in engeren und in weiteren Grenzen *κατηγορεῖται* als das *γένος*.

*Τοῦ μὲν γὰρ ζῶον τὸ μὲν λόγικον, τὸ δὲ ἄλογον.*] d. h. passend hat er von *λογικός* und *ἄλογος* und nicht von *λογικόν* und *ἄλογον* gesprochen, um zu zeigen, daß das *γένος* mit nichten die wirklichen *διαφοραὶ* umfaßt, sondern das *εἶδος*, das aus dem *γένος* und den *διαφοραὶ* konstituiert wird. Mithin umfaßt das *γένος* die *διαφοραὶ* *δυνάμει* an den *εἶδη* und mit nichten wirklich.

*Καὶ τὰ γένη πρότερα τῶν διαφορῶν.*] d. h. sie sind *φύσει πρότερα*, während sie zeitlich übereinstimmen, und (zwar) ist dies der *κανὼν* für jedes *πρότερον*: *ἀναιρεθὲν ἀναιρεῖ* und *εἰσαγόμενον οὐκ εἰσάγει*.

*Καὶ τὸ μὲν γένος ἔοικεν ὕλῃ, μορφῇ δὲ ἡ διαφορά.*] d. h. wie die *ὕλη* den *πράγματα* das *εἶναι* giebt, so das *γένος* den ihm untergeordneten *εἶδη* und, wie die *μορφή* dem *ἀνδριάς*, so giebt auch die *διαφορά* dem *εἶδος* das *ποιόν τι εἶναι*.

Sie haben ferner auch (noch) eine andere *ιδιότης*. Das *γένος* giebt nämlich dem, von was es *κατηγορεῖται*, seinen Namen, d. h. daß (die *εἶδη*) als *ζῶον* bezeichnet werden. Die *διαφορά* aber giebt ihm einen von ihrem Namen abgeleiteten Namen, nicht den Namen (selbst). Als *λογικός* wird der Mensch bezeichnet und mit nichten als *τὸ λογικόν*.

*Εἰλήφθω δὲ τὸ εἶδος ὡς εἶδος καὶ οὐχὶ ὡς γένος.*] d. h. er vergleicht das *εἰδικώτατον* mit dem *γένος* und mit nichten eines dieser *μέσα* und *ὑπάλληλα*, die *εἶδος* und *γένος* sind.

*Καὶ τὸ ὅλον τι εἶναι ἑκάτερον.*] d. h. *ὅλον τι* hat er gesagt, so ferne jedes von beiden, wird es einer *διαίρεσις* unterworfen, vollständig in jedem einzelnen der Dinge ist, in die es die *διαίρεσις* erfährt, und mit nichten als von *ὅλον ἀπλῶς*, weil das *ὅλον ἀπλῶς* das ist, was sich aus *μέρη* zusammensetzt und, erfährt es eine *διαίρεσις*, nicht vollständig in jedem einzelnen *μέρος* existiert. Mithin hat er *ὅλον* hier für *κοινόν* gesetzt.

*Ἦν τὸ γένος περιέχει τὰ εἶδη.*] d. h. es umfaßt sie, soferne es *κοινότερον* ist als die *εἶδη*.

*[∞] Ἐν τὰ μὲν γένη προῖποκεῖσθαι δεῖ.*] d. h. früher *τῇ φύσει* und in unserer *διάνοια* über sie, und mit nichten der Zeit nach.

*Καὶ συναναιροῦντα, ἀλλ' οὐ συναναιρούμενα.*] d. h. man muß wissen, daß er das γένος in zweierlei Sinn kennt, als das, was κατηγορεῖται, und als das, was es φύσει ist. Hier redet er von dem, was es φύσει ist, und mit nichten (von ihm) als κατηγορούμενον. Denn sobald es als κατηγορούμενον genommen wird, giebt es, wenn <sup>5</sup> es ein γένος giebt, auch ein εἶδος und umgekehrt. Dagegen, wenn es ein ζῷον giebt, giebt es mit nichten πανταχῶς einen Menschen so, wie, wenn es einen Menschen giebt, es ein ζῷον giebt. Mithin hat er es hier als ζῷον genommen und mit nichten als κατηγορούμενον.

*Καὶ εἶδους μὲν ὅντος ἔστι καὶ γένος, γένους δὲ ὄντος οὐ πάντως* <sup>10</sup> *ἔσται τὸ εἶδος.*] d. h. auch hier hat er das γένος als das, was es φύσει ist, und mit nichten als κατηγορούμενον genommen. Denn, sobald das γένος als κατηγορούμενον genommen wird, εἰσάγει ἄλληλα.

*Τὸ ὅλον τι εἶναι ἑκάτερον.*] d. h. jedes von beiden ist ein κοινόν, <sup>15</sup> das, erfährt es eine διαίρεσις, vollständig in jedem der Dinge ist, in die es die διαίρεσις erfuhr, und mit nichten ein κυρίως ὅλον, das aus μέρη συνέστηκεν.

*Καὶ ἔτι τὰ γένη προϋποκεισθαι.*] d. h. früher τῇ φύσει. Alles, was πρότερον τῇ φύσει ist, ἀναιρεθὲν ἀναιρεῖ und εἰσαγόμενον οὐκ εἰσάγει. <sup>20</sup>


*Καὶ τὰ μὲν γένη συνωνύμως.*] d. h. das ζῷον giebt dem Menschen und dem Stiere seinen Namen und seinen ὄρος. Der Mensch aber giebt seinen Namen dem ζῷον nicht.

*Τὰ δὲ εἶδη πλεονάζει ταῖς οἰκείαις διαφοραῖς.*] d. h. da, was dem γένος δυνάμει zukommt, dem εἶδος ἐνεργείᾳ (zukommt). <sup>25</sup>

*Οὔτε τὸ εἶδος γένοιτο ἂν γενικώτατον, οὔτε τὸ γένος εἰδικώτατον.*] <sup>25</sup> d. h. wenn es auch ein εἶδος giebt, das γένος und εἶδος ist, so kann es dennoch nicht γενικώτατον sein und auch nicht ein γένος εἰδικώτατον.

*Τὸ συνωνύμως κατηγορεῖσθαι τὸ γένος τῶν οἰκείων εἰδῶν καὶ* <sup>30</sup> *τὸ ἴδιον.*] d. h. das γένος giebt dem εἶδος seinen Namen und seinen ὄρος. So giebt auch das ἴδιον dem Menschen seinen Namen, sodaß er als γελαστικός bezeichnet wird.

*Ἔτι τὰ μὲν ἴδια ἀναιρούμενα οὐ συναναιρεῖ τὰ γένη, τὰ δὲ γένη ἀναιρούμενα συναναιρεῖ τὰ.*] d. h. so sagt er: *Τὰ γένη ἀναιρούμενα* <sup>35</sup> *ἀναιρεῖ τὰ εἶδη καὶ ἀναιρεθέντα τὰ εἶδη συναναιρεῖ καὶ τὰ ἴδια.* — Wenn er oben sagte: *ἐπίσης γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς ζῷον*, und nicht sagte: *ἐν ζῷῳ*, so zeigte er, daß die εἶδη selbst die γένη sind und nicht etwas Anderes die εἶδη und etwas Anderes die γένη.

[] *Καὶ τὰ μὲν συμβεβηκότα ἐπὶ τῶν ἀτόμων προηγουμένως.*] <sup>40</sup> d. h. προηγουμένως συμβαίνει τι den άτομα eines εἶδος und (erst) dann κατηγορεῖται auch vom εἶδος, wie wir auch oben sagten.

*Φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν.*] d. h. die γένη und εἶδη gehen τῇ φύσει den einzelnen ὑποστάσεις vorher. Hier zeigt er, daß

das *ὄνομα οὐσία* doppelsinnig ist. Zu Zeiten wird es im Sinne eines *ιδιόν* genommen, wobei, soferne es *οὐσία* ist, kein Unterschied zwischen dem *κοινόν* und dem *ιδιόν* besteht. Denn das *κοινόν* und das *ιδιόν* existieren ja in genau der nämlichen Weise. Dagegen  
5 sind sie *κατὰ τὸ πόσον* unterschieden, da jenes eine Vielheit, dieses ein Einzelnes bezeichnet.

*Τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν τῷ ποτὶν.*] d. h. *ποτὶν* vom *ἀχώριστον* *συμβεβηκὸς* und *πῶς ἔχον* vom *χωριστόν*.

*Τὸ μὲν γὰρ γένος, ἧ διαφέρει.*] d. h. wir haben gezeigt, worin  
10 es von den viere *διαφέρει* und worin es mit ihnen *κοινωνεῖ*.

*Συμβεβηκεν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον διαφέρειν.*] d. h. so sagt er: Wir zeigen, wenn wir wollen, auch, worin die 4 Anderen von jedem der viere *διαφέρουσιν*, und zwar ergeben sie, da es 5 sind und jedes einzelne von viere *διαφέρει*, 20 *διαφοραί*. Denn bei der *συζυγία* jeder Numer mit den anderen, fällt eine Numer weg, diejenige, welche die Grundlage der Vereinigung bildet.

Bis hierher das zweite *κεφάλαιον*, von hier ab das dritte *κεφάλαιον*.  
*Ἄλλ' αἰετὶ τῶν ἐφεξῆς καταριθμουμένων.*] d. h. so sagt er: Indem wir zeigen, worin das *γένος* von den viere *διαφέρει*, zeigen wir  
20 zugleich, worin sie von ihm *διαφέρουσιν*. Lassen wir drum nunmehr das *γένος* und vergleichen wir die *διαφορά* mit dreien und das *εἶδος* mit zweien und das *ιδίον* mit einem und somit finden sich 10 *συζυγίαι*, 4 des *γένος* und 3 der *διαφορά* und 2 des *εἶδος* und eine des *ιδίον* mit dem *συμβεβηκός*.

25 *Τῶν μὲν δύο μὲν λειπομένων διαφορᾷ.*] d. h. mit *δύο* bezeichnet er die *διαφορά*, die durch die Verbindung mit dem *γένος* geschaffen wird, und (zwar) sagt er: Werden diese fünf *ἐφεξῆς* oder eines nach dem anderen gezählt, so muß bei der ersten *συζυγία* eines wegfallen, weil von zweien bei Verbindung eines wegfällt, soferne  
30 die 2 eine *συζυγία* bilden, wobei eine Numer aufgehoben wurde. Und mit *λείπεσθαι* bezeichnet er dasjenige, welches mit dem nächstfolgenden verbunden wird, und er behandelt die Zwei als Einheit. Denn man nimmt nicht ein zweitesmal das Folgende, um es mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Es genügt nämlich einmal. Denn  
35 es ist nicht notwendig, daß, wie wir eine *συζυγία* des *γένος* mit der *διαφορά* herstellen, wir weiter die *διαφορά* nehmen und sie mit dem *γένος* verbinden.

[*∞*] *Ἡ διαφορὰ πῃ μὲν διενήνοχεν τοῦ γένους.*] d. h. er hat gezeigt, worin die *διαφορά* vom *γένος* *διαφέρει*, als er zeigte, worin  
40 das *γένος* von ihr *διαφέρει*, und deshalb ist es nicht notwendig, neuerdings darauf zurückzukommen.

*Πάλιν τὸ εἶδος πῃ μὲν διαφέρει τῆς διαφορᾶς.*] d. h. hievon hat er gesprochen. — *Πῇ διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ γένους ἐρρέθη.*] Hievon hat er gesprochen.

Τὸ δὲ ἴδιον πῇ διαφέρει τοῦ συμβεβηκότος καταλειφθήσεται.] Soferne er bereits vorher davon gesprochen hat, worin das ἴδιον vom εἶδος und von der διαφορά und vom γένος διαφέρει. D. h. in der That hat er davon gesprochen, worin es vom γένος διαφέρει. Dagegen hat er bis lange nicht gesagt, worin es von der διαφορά<sup>5</sup> und dem εἶδος διαφέρει, sondern er sagt so: Sobald ich zeige, worin die διαφορά und das εἶδος von ihm διαφέρει, habe ich (auch) gezeigt, worin es von ihnen διαφέρει und es ist nicht notwendig, daß ich neuerdings darauf zurückkomme und es zeige.

Κοινὸν δὲ διαφορᾶς καὶ εἶδους.] d. h. er beginnt und läßt die 10 διαφορά an den folgenden (φωναί) vorübergehen und (zwar) ἐφεξῆς.

Κἂν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὡς ποῖον λαμβάνηται.] d. h. vielleicht wendet jemand ein und sagt: „Wir sehen einen Menschen, der von ferne kommt, und sagen: ποῖον ζῶον ist dies? Mithin wird vom Menschen als einem ποῖον gesprochen“. Deshalb sagt er: Mit nichten<sup>15</sup> ἀπλῶς d. h. mit nichten κυρίως wird von ihm als ποῖον gesprochen, sondern wegen der an ihm (zu bemerkenden) διαφοραί wird von ihm als ποῖον gesprochen.

Ἀλλὰ καθὼς τῷ γένει προσελθούσαι αἱ διαφοραὶ ὑπέστησαν αὐτό.] d. h. er sagt mit nichten, daß das γένος zeitlich πρότερον sei als 20 das εἶδος, sondern, indem wir in unsere ἐπίνοια die διαφοραὶ aufnehmen und sie mit dem γένος verbinden, machen wir sofort das εἶδος.

Ἐτι ἡ διαφορά ἐπὶ πλείονων πολλάκις εἰδῶν θεωρεῖται.] d. h. das πολλάκις hat er hinzugesetzt wegen des φρονήσεως καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, das nicht von εἶδη, sondern nur von ὑποστάσεις gesagt wird.<sup>25</sup>

Ὡς τὸ τετράπουν.] Im Vergleiche mit dem δίπουν.

Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀναιρεθεὶς οὐκ ἀνήρηκεν τὸ λογικὸν θεοῦ.] d. h. Gott wird nicht λογικός, sondern λόγος genannt. Denn λογικός wird derjenige genannt, welcher κοινωνία vernünftig ist.

Εἶδος δὲ εἶδει οὐ συντίθεται.] d. h. das ganze κοινόν setzt sich 30 nicht mit dem ganzen κοινόν zusammen, und wenn schon, so wird das κοινόν nicht zerstört und es entsteht nicht etwas Anderes, sondern die ὑπόστασις setzt sich mit der ὑπόστασις zusammen.

Κἂν γὰρ κολοβωθῇ ὁ δίκους.] d. h. weil irgend eine διαφορά demjenigen, an dem sie existiert, durch Zufall verloren gehen kann,<sup>35</sup> sagt er: Soferne [οὐκ] ein Ding πέφυκε δεκτικόν (εἶναι) d. h. διαφορᾶς, habe ich das αἰεὶ gesagt und mit nichten κατὰ τὴν ἐνέργειαν. — Weil auch das ἴδιον, das mit der διαφορά verglichen wurde, in eben derselben Weise αἰεὶ καὶ παντὶ πάρεστιν, wurde das αἰεὶ gesagt und mit nichten κατὰ τὴν ἐνέργειαν. — Eine διαφορά nennt<sup>40</sup> er nämlich das δίπουν im Vergleiche mit dem τετράπουν und mit nichten vermöge der Füße. Denn vermöge dieser ist es eine οὐσία und mit nichten eine διαφορά.













[illegible][illegible]

١. صَدَقَ: صَدَقَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا مَعْرُوفًا. هَلَا الْخَلْقُ فِيهِمْ حَقِيقَةٌ  
 لَوْ. أَلَا يَرَى الْفَضْلُ فِيهِمْ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا عَدْلًا لَهُمْ  
 مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا  
 لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَعْدِلًا

[illegible]

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْشَأَ لِيْ سَمْعًا وَبَصَرًا وَفَهْمًا وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ  
 ۱۰ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ  
 وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ وَبِطَوْلِ الْوَلَدِ  
 اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْشَأَ لِيْ سَمْعًا وَبَصَرًا وَفَهْمًا وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ

۱. لا حول ولا قوة الا بالله العتد  
۲. حسدال حسدال حسدال

اولد عسكدر خا / قبا معتللا اقلدا ماسرا : و : ارقلدا معتللا  
مومع مغل ممعلدا نومو سوبعدا : ولا مامد : خا / قبا / لا خا  
متعمل لسه و :

ابن ابي و احمد قلا . حسن و احمد قلا .

٢٥٠  
 جميعا به حب يهاضم لا / ومن اكلها ومن / الدوا: ٥١: الدوا  
 لا صا/ من: صلا. / لا صلا. صلا / صا/ من: ومن / صا/ صلا  
 ٥٥ صلا

أَيُّهَا بَحْ حَمَّ أَيُّهَا لَا مَنَعَد: أَيُّهَا حَمَّ أَيُّهَا حَمَّ لَا  
مَنَعَد. أَيُّهَا لَا مَنَعَد أَيُّهَا. أَيُّهَا لَا مَنَعَد. أَيُّهَا مَنَعَد  
٣. مَنَعَد.

[illegible]



١٥٨ : في سقلا ، مبهمة مصحح ايم : آ : مبهمة حصار  
محذوفها بل ، محذوفه له حصار :

[illegible]

۱۰ و مضمون مع مکتبہ اہل بیت

[illegible][illegible]

٢. اِقْعِلْ فِي لَهْنٍ حَسَنَةٍ وَفِي حَتَمِهَا : هِيَ وَهِيَ مَجْمُوعٌ مِنْ

حَسَنِ الْحَوَالِ حَسَلِ الْوَعْدِ لِلْوَعْدِ حَصْبِهَا :

[illegible]

٢٥      ٥٠      ١٠٠      ٢٠٠      ٣٠٠      ٤٠٠      ٥٠٠      ٦٠٠      ٧٠٠      ٨٠٠      ٩٠٠      ١٠٠٠  
 ١١٠٠      ١٢٠٠      ١٣٠٠      ١٤٠٠      ١٥٠٠      ١٦٠٠      ١٧٠٠      ١٨٠٠      ١٩٠٠      ٢٠٠٠      ٢١٠٠      ٢٢٠٠  
 ٢٣٠٠      ٢٤٠٠      ٢٥٠٠      ٢٦٠٠      ٢٧٠٠      ٢٨٠٠      ٢٩٠٠      ٣٠٠٠      ٣١٠٠      ٣٢٠٠      ٣٣٠٠      ٣٤٠٠  
 ٣٥٠٠      ٣٦٠٠      ٣٧٠٠      ٣٨٠٠      ٣٩٠٠      ٤٠٠٠      ٤١٠٠      ٤٢٠٠      ٤٣٠٠      ٤٤٠٠      ٤٥٠٠      ٤٦٠٠  
 ٤٧٠٠      ٤٨٠٠      ٤٩٠٠      ٥٠٠٠      ٥١٠٠      ٥٢٠٠      ٥٣٠٠      ٥٤٠٠      ٥٥٠٠      ٥٦٠٠      ٥٧٠٠      ٥٨٠٠  
 ٥٩٠٠      ٦٠٠٠      ٦١٠٠      ٦٢٠٠      ٦٣٠٠      ٦٤٠٠      ٦٥٠٠      ٦٦٠٠      ٦٧٠٠      ٦٨٠٠      ٦٩٠٠      ٧٠٠٠  
 ٧١٠٠      ٧٢٠٠      ٧٣٠٠      ٧٤٠٠      ٧٥٠٠      ٧٦٠٠      ٧٧٠٠      ٧٨٠٠      ٧٩٠٠      ٨٠٠٠      ٨١٠٠      ٨٢٠٠  
 ٨٣٠٠      ٨٤٠٠      ٨٥٠٠      ٨٦٠٠      ٨٧٠٠      ٨٨٠٠      ٨٩٠٠      ٩٠٠٠      ٩١٠٠      ٩٢٠٠      ٩٣٠٠      ٩٤٠٠  
 ٩٥٠٠      ٩٦٠٠      ٩٧٠٠      ٩٨٠٠      ٩٩٠٠      ١٠٠٠      ١٠١٠      ١٠٢٠      ١٠٣٠      ١٠٤٠      ١٠٥٠      ١٠٦٠  
 ١٠٧٠      ١٠٨٠      ١٠٩٠      ١١٠٠      ١١١٠      ١١٢٠      ١١٣٠      ١١٤٠      ١١٥٠      ١١٦٠      ١١٧٠      ١١٨٠  
 ١١٩٠      ١٢٠٠      ١٢١٠      ١٢٢٠      ١٢٣٠      ١٢٤٠      ١٢٥٠      ١٢٦٠      ١٢٧٠      ١٢٨٠      ١٢٩٠      ١٣٠٠  
 ١٣١٠      ١٣٢٠      ١٣٣٠      ١٣٤٠      ١٣٥٠      ١٣٦٠      ١٣٧٠      ١٣٨٠      ١٣٩٠      ١٤٠٠      ١٤١٠      ١٤٢٠  
 ١٤٣٠      ١٤٤٠      ١٤٥٠      ١٤٦٠      ١٤٧٠      ١٤٨٠      ١٤٩٠      ١٥٠٠      ١٥١٠      ١٥٢٠      ١٥٣٠      ١٥٤٠  
 ١٥٥٠      ١٥٦٠      ١٥٧٠      ١٥٨٠      ١٥٩٠      ١٦٠٠      ١٦١٠      ١٦٢٠      ١٦٣٠      ١٦٤٠      ١٦٥٠      ١٦٦٠  
 ١٦٧٠      ١٦٨٠      ١٦٩٠      ١٧٠٠      ١٧١٠      ١٧٢٠      ١٧٣٠      ١٧٤٠      ١٧٥٠      ١٧٦٠      ١٧٧٠      ١٧٨٠  
 ١٧٩٠      ١٨٠٠      ١٨١٠      ١٨٢٠      ١٨٣٠      ١٨٤٠      ١٨٥٠      ١٨٦٠      ١٨٧٠      ١٨٨٠      ١٨٩٠      ١٩٠٠  
 ١٩١٠      ١٩٢٠      ١٩٣٠      ١٩٤٠      ١٩٥٠      ١٩٦٠      ١٩٧٠      ١٩٨٠      ١٩٩٠      ٢٠٠٠      ٢٠١٠      ٢٠٢٠  
 ٢٠٣٠      ٢٠٤٠      ٢٠٥٠      ٢٠٦٠      ٢٠٧٠      ٢٠٨٠      ٢٠٩٠      ٢١٠٠      ٢١١٠      ٢١٢٠      ٢١٣٠      ٢١٤٠  
 ٢١٥٠      ٢١٦٠      ٢١٧٠      ٢١٨٠      ٢١٩٠      ٢٢٠٠      ٢٢١٠      ٢٢٢٠      ٢٢٣٠      ٢٢٤٠      ٢٢٥٠      ٢٢٦٠  
 ٢٢٧٠      ٢٢٨٠      ٢٢٩٠      ٢٣٠٠      ٢٣١٠      ٢٣٢٠      ٢٣٣٠      ٢٣٤٠      ٢٣٥٠      ٢٣٦٠      ٢٣٧٠      ٢٣٨٠  
 ٢٣٩٠      ٢٤٠٠      ٢٤١٠      ٢٤٢٠      ٢٤٣٠      ٢٤٤٠      ٢٤٥٠      ٢٤٦٠      ٢٤٧٠      ٢٤٨٠      ٢٤٩٠      ٢٥٠٠  
 ٢٥١٠      ٢٥٢٠      ٢٥٣٠      ٢٥٤٠      ٢٥٥٠      ٢٥٦٠      ٢٥٧٠      ٢٥٨٠      ٢٥٩٠      ٢٦٠٠      ٢٦١٠      ٢٦٢٠  
 ٢٦٣٠      ٢٦٤٠      ٢٦٥٠      ٢٦٦٠      ٢٦٧٠      ٢٦٨٠      ٢٦٩٠      ٢٧٠٠      ٢٧١٠      ٢٧٢٠      ٢٧٣٠      ٢٧٤٠  
 ٢٧٥٠      ٢٧٦٠      ٢٧٧٠      ٢٧٨٠      ٢٧٩٠      ٢٨٠٠      ٢٨١٠      ٢٨٢٠      ٢٨٣٠      ٢٨٤٠      ٢٨٥٠      ٢٨٦٠  
 ٢٨٧٠      ٢٨٨٠      ٢٨٩٠      ٢٩٠٠      ٢٩١٠      ٢٩٢٠      ٢٩٣٠      ٢٩٤٠      ٢٩٥٠      ٢٩٦٠      ٢٩٧٠      ٢٩٨٠  
 ٢٩٩٠      ٣٠٠٠      ٣٠١٠      ٣٠٢٠      ٣٠٣٠      ٣٠٤٠      ٣٠٥٠      ٣٠٦٠      ٣٠٧٠      ٣٠٨٠      ٣٠٩٠      ٣١٠٠  
 ٣١١٠      ٣١٢٠      ٣١٣٠      ٣١٤٠      ٣١٥٠      ٣١٦٠      ٣١٧٠      ٣١٨٠      ٣١٩٠      ٣٢٠٠      ٣٢١٠      ٣٢٢٠  
 ٣٢٣٠      ٣٢٤٠      ٣٢٥٠      ٣٢٦٠      ٣٢٧٠      ٣٢٨٠      ٣٢٩٠      ٣٣٠٠      ٣٣١٠      ٣٣٢٠      ٣٣٣٠      ٣٣٤٠  
 ٣٣٥٠      ٣٣٦٠      ٣٣٧٠      ٣٣٨٠      ٣٣٩٠      ٣٤٠٠      ٣٤١٠      ٣٤٢٠      ٣٤٣٠      ٣٤٤٠      ٣٤٥٠      ٣٤٦٠  
 ٣٤٧٠      ٣٤٨٠      ٣٤٩٠      ٣٥٠٠      ٣٥١٠      ٣٥٢٠      ٣٥٣٠      ٣٥٤٠      ٣٥٥٠      ٣٥٦٠      ٣٥٧٠      ٣٥٨٠  
 ٣٥٩٠      ٣٦٠٠      ٣٦١٠      ٣٦٢٠      ٣٦٣٠      ٣٦٤٠      ٣٦٥٠      ٣٦٦٠      ٣٦٧٠  

١٥٨. وبتدأ من ج ماضٍ لا منعه حصره جتعا. بقا و  
ج ماضٍ. منعه لاول: ٥١: ٥٢: ٥٣: ٥٤: ٥٥: ٥٦: ٥٧: ٥٨: ٥٩: ٦٠: ٦١: ٦٢: ٦٣: ٦٤: ٦٥: ٦٦: ٦٧: ٦٨: ٦٩: ٧٠: ٧١: ٧٢: ٧٣: ٧٤: ٧٥: ٧٦: ٧٧: ٧٨: ٧٩: ٨٠: ٨١: ٨٢: ٨٣: ٨٤: ٨٥: ٨٦: ٨٧: ٨٨: ٨٩: ٩٠: ٩١: ٩٢: ٩٣: ٩٤: ٩٥: ٩٦: ٩٧: ٩٨: ٩٩: ١٠٠: ١٠١: ١٠٢: ١٠٣: ١٠٤: ١٠٥: ١٠٦: ١٠٧: ١٠٨: ١٠٩: ١١٠: ١١١: ١١٢: ١١٣: ١١٤: ١١٥: ١١٦: ١١٧: ١١٨: ١١٩: ١٢٠: ١٢١: ١٢٢: ١٢٣: ١٢٤: ١٢٥: ١٢٦: ١٢٧: ١٢٨: ١٢٩: ١٣٠: ١٣١: ١٣٢: ١٣٣: ١٣٤: ١٣٥: ١٣٦: ١٣٧: ١٣٨: ١٣٩: ١٤٠: ١٤١: ١٤٢: ١٤٣: ١٤٤: ١٤٥: ١٤٦: ١٤٧: ١٤٨: ١٤٩: ١٥٠: ١٥١: ١٥٢: ١٥٣: ١٥٤: ١٥٥: ١٥٦: ١٥٧: ١٥٨: ١٥٩: ١٦٠: ١٦١: ١٦٢: ١٦٣: ١٦٤: ١٦٥: ١٦٦: ١٦٧: ١٦٨: ١٦٩: ١٧٠: ١٧١: ١٧٢: ١٧٣: ١٧٤: ١٧٥: ١٧٦: ١٧٧: ١٧٨: ١٧٩: ١٨٠: ١٨١: ١٨٢: ١٨٣: ١٨٤: ١٨٥: ١٨٦: ١٨٧: ١٨٨: ١٨٩: ١٩٠: ١٩١: ١٩٢: ١٩٣: ١٩٤: ١٩٥: ١٩٦: ١٩٧: ١٩٨: ١٩٩: ٢٠٠: ٢٠١: ٢٠٢: ٢٠٣: ٢٠٤: ٢٠٥: ٢٠٦: ٢٠٧: ٢٠٨: ٢٠٩: ٢١٠: ٢١١: ٢١٢: ٢١٣: ٢١٤: ٢١٥: ٢١٦: ٢١٧: ٢١٨: ٢١٩: ٢٢٠: ٢٢١: ٢٢٢: ٢٢٣: ٢٢٤: ٢٢٥: ٢٢٦: ٢٢٧: ٢٢٨: ٢٢٩: ٢٣٠: ٢٣١: ٢٣٢: ٢٣٣: ٢٣٤: ٢٣٥: ٢٣٦: ٢٣٧: ٢٣٨: ٢٣٩: ٢٤٠: ٢٤١: ٢٤٢: ٢٤٣: ٢٤٤: ٢٤٥: ٢٤٦: ٢٤٧: ٢٤٨: ٢٤٩: ٢٥٠: ٢٥١: ٢٥٢: ٢٥٣: ٢٥٤: ٢٥٥: ٢٥٦: ٢٥٧: ٢٥٨: ٢٥٩: ٢٦٠: ٢٦١: ٢٦٢: ٢٦٣: ٢٦٤: ٢٦٥: ٢٦٦: ٢٦٧: ٢٦٨: ٢٦٩: ٢٧٠: ٢٧١: ٢٧٢: ٢٧٣: ٢٧٤: ٢٧٥: ٢٧٦: ٢٧٧: ٢٧٨: ٢٧٩: ٢٨٠: ٢٨١: ٢٨٢: ٢٨٣: ٢٨٤: ٢٨٥: ٢٨٦: ٢٨٧: ٢٨٨: ٢٨٩: ٢٩٠: ٢٩١: ٢٩٢: ٢٩٣: ٢٩٤: ٢٩٥: ٢٩٦: ٢٩٧: ٢٩٨: ٢٩٩: ٣٠٠: ٣٠١: ٣٠٢: ٣٠٣: ٣٠٤: ٣٠٥: ٣٠٦: ٣٠٧: ٣٠٨: ٣٠٩: ٣١٠: ٣١١: ٣١٢: ٣١٣: ٣١٤: ٣١٥: ٣١٦: ٣١٧: ٣١٨: ٣١٩: ٣٢٠: ٣٢١: ٣٢٢: ٣٢٣: ٣٢٤: ٣٢٥: ٣٢٦: ٣٢٧: ٣٢٨: ٣٢٩: ٣٣٠: ٣٣١: ٣٣٢: ٣٣٣: ٣٣٤: ٣٣٥: ٣٣٦: ٣٣٧: ٣٣٨: ٣٣٩: ٣٤٠: ٣٤١: ٣٤٢: ٣٤٣: ٣٤٤: ٣٤٥: ٣٤٦: ٣٤٧: ٣٤٨: ٣٤٩: ٣٥٠: ٣٥١: ٣٥٢: ٣٥٣: ٣٥٤: ٣٥٥: ٣٥٦: ٣٥٧: ٣٥٨: ٣٥٩: ٣٦٠: ٣٦١: ٣٦٢: ٣٦٣: ٣٦٤: ٣٦٥: ٣٦٦: ٣٦٧: ٣٦٨: ٣٦٩: ٣٧٠: ٣٧١: ٣٧٢: ٣٧٣: ٣٧٤: ٣٧٥: ٣٧٦: ٣٧٧: ٣٧٨: ٣٧٩: ٣٨٠: ٣٨١: ٣٨٢: ٣٨٣: ٣٨٤: ٣٨٥: ٣٨٦: ٣٨٧: ٣٨٨: ٣٨٩: ٣٩٠: ٣٩١: ٣٩٢: ٣٩٣: ٣٩٤: ٣٩٥: ٣٩٦: ٣٩٧: ٣٩٨: ٣٩٩: ٤٠٠: ٤٠١: ٤٠٢: ٤٠٣: ٤٠٤: ٤٠٥: ٤٠٦: ٤٠٧: ٤٠٨: ٤٠٩: ٤١٠: ٤١١: ٤١٢: ٤١٣: ٤١٤: ٤١٥: ٤١٦: ٤١٧: ٤١٨: ٤١٩: ٤٢٠: ٤٢١: ٤٢٢: ٤٢٣: ٤٢٤: ٤٢٥: ٤٢٦: ٤٢٧: ٤٢٨: ٤٢٩: ٤٣٠: ٤٣١: ٤٣٢: ٤٣٣: ٤٣٤: ٤٣٥: ٤٣٦: ٤٣٧: ٤٣٨: ٤٣٩: ٤٤٠: ٤٤١: ٤٤٢: ٤٤٣: ٤٤٤: ٤٤٥: ٤٤٦: ٤٤٧: ٤٤٨: ٤٤٩: ٤٥٠: ٤٥١: ٤٥٢: ٤٥٣: ٤٥٤: ٤٥٥: ٤٥٦: ٤٥٧: ٤٥٨: ٤٥٩: ٤٦٠: ٤٦١: ٤٦٢: ٤٦٣: ٤٦٤: ٤٦٥: ٤٦٦: ٤٦٧: ٤٦٨: ٤٦٩: ٤٧٠: ٤٧١: ٤٧٢: ٤٧٣: ٤٧٤: ٤٧٥: ٤٧٦: ٤٧٧: ٤٧٨: ٤٧٩: ٤٨٠: ٤٨١: ٤٨٢: ٤٨٣: ٤٨٤: ٤٨٥: ٤٨٦: ٤٨٧: ٤٨٨: ٤٨٩: ٤٩٠: ٤٩١: ٤٩٢: ٤٩٣: ٤٩٤: ٤٩٥: ٤٩٦: ٤٩٧: ٤٩٨: ٤٩٩: ٥٠٠: ٥٠١: ٥٠٢: ٥٠٣: ٥٠٤: ٥٠٥: ٥٠٦: ٥٠٧: ٥٠٨: ٥٠٩: ٥١٠: ٥١١: ٥١٢: ٥١٣: ٥١٤: ٥١٥: ٥١٦: ٥١٧: ٥١٨: ٥١٩: ٥٢٠: ٥٢١: ٥٢٢: ٥٢٣: ٥٢٤: ٥٢٥: ٥٢٦: ٥٢٧: ٥٢٨: ٥٢٩: ٥٣٠: ٥٣١: ٥٣٢: ٥٣٣: ٥٣٤: ٥٣٥: ٥٣٦: ٥٣٧: ٥٣٨: ٥٣٩: ٥٤٠: ٥٤١: ٥٤٢: ٥٤٣: ٥٤٤: ٥٤٥: ٥٤٦: ٥٤٧: ٥٤٨: ٥٤٩: ٥٥٠: ٥٥١: ٥٥٢: ٥٥٣: ٥٥٤: ٥٥٥: ٥٥٦: ٥٥٧: ٥٥٨: ٥٥٩: ٥٦٠: ٥٦١: ٥٦٢: ٥٦٣: ٥٦٤: ٥٦٥: ٥٦٦: ٥٦٧: ٥٦٨: ٥٦٩

[illegible]





[illegible][illegible][illegible]













[illegible]

۱. و لا تنزلوا من عرشكم حتى تنزلوا من عرشكم  
 ۲. و لا تنزلوا من عرشكم حتى تنزلوا من عرشكم

۱۰  
 ۲۰  
 ۳۰

[illegible][illegible]



معصم. سحره صد دهنه. له دهنه سحره. لا تقعا / فنه. الا ولا  
 معصم. سحره سحره سحره. لا معصم. لا معصم. حسلا  
 سحره سحره سحره. لا معصم. سحره سحره سحره. سحره سحره  
 / لا معصم. لا معصم. لا معصم. لا معصم.

[illegible][illegible]

س | ؟جوهه مه | ؟!افله ماعجب؟ !ع: ا: وه: ج: وه: /مهه  
 ؟ج: ماعجب همه حال: : مثلا هلا مثلا معلق. هج: ماعجب  
 ماله /مه س: مثلا مهال مصمم:

[illegible][illegible]

٢٥ لا اله الا انت من عندك مقلبنا، وما نعتقد انك متمننا: ٥: ج  
نصيبك من بعدك مقلبنا. ٥: ج نصيبك من بعدك مقلبنا

[illegible]













١. **٢٠** **٢١** **٢٢** **٢٣** **٢٤** **٢٥** **٢٦** **٢٧** **٢٨** **٢٩** **٣٠** **٣١** **٣٢** **٣٣** **٣٤** **٣٥** **٣٦** **٣٧** **٣٨** **٣٩** **٤٠** **٤١** **٤٢** **٤٣** **٤٤** **٤٥** **٤٦** **٤٧** **٤٨** **٤٩** **٥٠** **٥١** **٥٢** **٥٣** **٥٤** **٥٥** **٥٦** **٥٧** **٥٨** **٥٩** **٦٠** **٦١** **٦٢** **٦٣** **٦٤** **٦٥** **٦٦** **٦٧** **٦٨** **٦٩** **٧٠** **٧١** **٧٢** **٧٣** **٧٤** **٧٥** **٧٦** **٧٧** **٧٨** **٧٩** **٨٠** **٨١** **٨٢** **٨٣** **٨٤** **٨٥** **٨٦** **٨٧** **٨٨** **٨٩** **٩٠** **٩١** **٩٢** **٩٣** **٩٤** **٩٥** **٩٦** **٩٧** **٩٨** **٩٩** **١٠٠**

١. **٢٠** **٢١** **٢٢** **٢٣** **٢٤** **٢٥** **٢٦** **٢٧** **٢٨** **٢٩** **٣٠** **٣١** **٣٢** **٣٣** **٣٤** **٣٥** **٣٦** **٣٧** **٣٨** **٣٩** **٤٠** **٤١** **٤٢** **٤٣** **٤٤** **٤٥** **٤٦** **٤٧** **٤٨** **٤٩** **٥٠** **٥١** **٥٢** **٥٣** **٥٤** **٥٥** **٥٦** **٥٧** **٥٨** **٥٩** **٦٠** **٦١** **٦٢** **٦٣** **٦٤** **٦٥** **٦٦** **٦٧** **٦٨** **٦٩** **٧٠** **٧١** **٧٢** **٧٣** **٧٤** **٧٥** **٧٦** **٧٧** **٧٨** **٧٩** **٨٠** **٨١** **٨٢** **٨٣** **٨٤** **٨٥** **٨٦** **٨٧** **٨٨** **٨٩** **٩٠** **٩١** **٩٢** **٩٣** **٩٤** **٩٥** **٩٦** **٩٧** **٩٨** **٩٩** **١٠٠**

١. **٢٠** **٢١** **٢٢** **٢٣** **٢٤** **٢٥** **٢٦** **٢٧** **٢٨** **٢٩** **٣٠** **٣١** **٣٢** **٣٣** **٣٤** **٣٥** **٣٦** **٣٧** **٣٨** **٣٩** **٤٠** **٤١** **٤٢** **٤٣** **٤٤** **٤٥** **٤٦** **٤٧** **٤٨** **٤٩** **٥٠** **٥١** **٥٢** **٥٣** **٥٤** **٥٥** **٥٦** **٥٧** **٥٨** **٥٩** **٦٠** **٦١** **٦٢** **٦٣** **٦٤** **٦٥** **٦٦** **٦٧** **٦٨** **٦٩** **٧٠** **٧١** **٧٢** **٧٣** **٧٤** **٧٥** **٧٦** **٧٧** **٧٨** **٧٩** **٨٠** **٨١** **٨٢** **٨٣** **٨٤** **٨٥** **٨٦** **٨٧** **٨٨** **٨٩** **٩٠** **٩١** **٩٢** **٩٣** **٩٤** **٩٥** **٩٦** **٩٧** **٩٨** **٩٩** **١٠٠**







[illegible][illegible][illegible]

مع اولیہ وصالاً و خلا سہ جلسہ: وینچا لکھا خجہ مہسا دھم  
مہسا لکھا وینچا لکھا

لا تَجِبُ لَكَ إِذَا مَلَئَ أَمْسُكَ سَعَةً : وَ : وَ إِنْ جَعَلَ وَجْهَكَ  
وَجْهًا سَعَةً : وَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا . لِحَالٍ [وَلَمْ يَكُنْ] سَا مَعًا مَعًا  
٢. لَكَ : لَمْ يَكُنْ لَكَ حَقٌّ : وَ لَمْ يَكُنْ لَكَ حَقٌّ : لَمْ يَكُنْ

[illegible][illegible]

مد | زید | لا یزید | لا یزید | لا یزید

حماؤا بھلا؟ ہاں۔ وہم لطیف بھلا تھا اللہ بڑی رحیم و مہربان ہے۔  
۲۔ بھلا، بھلا، بھلا، ہم سب نے کہا: تمنا ہم لایا تھا  
۳۔ بھلا، بھلا؟ لاہور لایا تھا، بھلا جب؟ آج ہی آج بھلا تھا

[illegible]

مېرغاله داسه لېدېږي چې دغه مېرغاله وچېسې: ۱: د مېرغاله  
 وچېسې مېرغاله لېدېږي ۲: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي  
 ۳: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي ۴: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي  
 ۵: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي ۶: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي  
 ۷: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي ۸: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي  
 ۹: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي ۱۰: د مېرغاله وچېسې مېرغاله لېدېږي

[illegible]

Digitized by Google







[illegible]







[illegible]

5

[illegible]

❧ ❧ فَمَا يَمُحِ حَسْبُهَا وَيُسْقِمَا بِحَبِّ لَالٍ وَطَرَاهُ؟ جَهَنَّمَا:

എം.എം.എസ്.: എം.എസ്.എസ്.: എം.എസ്.എസ്.: എം.എസ്.എസ്.:

[illegible]



[illegible]



[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible]























[illegible]





[illegible]

فَمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قُلُوبٌ فَهُوَ أَتَىٰ فِي الْغَفْلِ لَفِيفٌ ۖ

[illegible]

1

[illegible][illegible]

P.

No

قوله انما: هذا من قوله واما في قوله فاعلموا ان الله قد بعث الى كل قوم رسولا منهم ليدلوا على ما كان حقهم في ربوبيتهم فما كذبوا به ربهم وهم عليه عدوان

الحمد لله الذي هدانا لهذا هذا كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله



[illegible][illegible][illegible]



[illegible][illegible][illegible][illegible]

۳. مختلف وچ /وہا ۱۵۰ /مڈا /دارحد /رتے \* مختلف ۵۰ : ۵۰ /وہا  
مختلف ۵۰۰ /وہا /مڈا : /دارا /وہ : /لا ۵۰ : ۵۰۰ /وہا  
مختلف ۵۰۰ /وہا /وہا ۱۵۰ /مڈا | /مڈا : /وہا /وہا /مڈا





















- Mitteis, Dr. L., aus den griechischen Papyrusurkunden. Ein Vortrag, gehalten auf der VI. Versammlung deutscher Historiker zu Halle a/S. gr. 8. [50 S.] geh. n.  $\mathcal{M}$  1.20.
- Poetae lyrici Graeci collegit THEODORUS BERGK. Ed. V. Pars I. Vol. I. Pindari carmina rec. OTTO SCHROEDER. [VI u. 314 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  14.—
- Ribbeck, Otto, Reden und Vorträge. [V u. 408 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  6.—; in Halbfranz geb. n.  $\mathcal{M}$  8.—
- Schuchardt, Dr. Carl, römisch-germanische Forschung in Nordwestdeutschland. Mit 18 Abbildungen im Text und 1 Tafel. [30 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  1.—
- Strena Helbigiana. Sexagenario obtulerunt amici a. d. III. Non. Febr. a. 1899. (Festschrift zum 60. Geburtstag Prof. W. Helbig's in Rom.) Mit 4 Tafeln u. 147 Abbildungen im Text. [VIII u. 348 S.] 4. In Leinw. kart. n.  $\mathcal{M}$  40.—
- Verhandlungen der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Bremen 1899. [VII u. 189 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  6.—
- Weise, Dr. F. Oscar, Gymnasialprofessor in Eisenberg, S.-A., Charakteristik der lateinischen Sprache. Zweite Auflage. [V u. 172 S.] 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  2.40.
- Zimmermann, Dr. A., kritische Nachlese zu den Posthomerica des Quintus Smyrnaeus. Eine notwendige Ergänzung der Textausgabe in der Bibliotheca Teubneriana. gr. 8. [48 S.] geh. n.  $\mathcal{M}$  4.—

### Sammlung wissenschaftlicher Commentare zu griechischen und römischen Schriftstellern.

- Aetna. Erklärt von SIEGFRIED SUDHAUS. [X u. 230 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  6.—; in Leinwand geb. n.  $\mathcal{M}$  7.—
- Lucretius De rerum natura Buch III. Erklärt von RICHARD HEINKE. [VI u. 206 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  4.—; in Leinwd. geb. n.  $\mathcal{M}$  5.—
- Sophokles Elektra. Erklärt von GEORG KAIBEL. [VIII u. 310 S.] gr. 8. geh. n.  $\mathcal{M}$  6.—; in Leinwand geb. n.  $\mathcal{M}$  7.—

### Schulausgaben griechischer und lateinischer Klassiker mit deutschen Anmerkungen. [gr. 8. geh.]

- Ciceros Catilinarische Reden. Von FR. RICHTER und ALFRED EMMERHARD. 6. Aufl. [160 S.]  $\mathcal{M}$  1.—
- I. u. II. philippische Rede. Von H. A. KOCH und ALFRED EMMERHARD. 3. Aufl. [136 S.]  $\mathcal{M}$  1.20.
- Homers Ilias. Von K. F. AMEIS und C. HENTZE. 1. Band. 2. Hft. Gesang IV—VI. 5. berichtigte Aufl., besorgt von Prof. Dr. C. HENTZE, Oberl. a. D. [131 S.]  $\mathcal{M}$  1.20.
- Anhang. V. Hft. Erläuterungen zu Gesang XIII—XV. 2. Aufl., von C. HENTZE. [145 S.]  $\mathcal{M}$  1.80.
- Horatius Flaccus, Oden und Epoden. Von C. W. NACKE. 15. Aufl., von O. WISSENFELS. [XLV u. 244 S.]  $\mathcal{M}$  2.25.
- Satiren und Episteln. Von G. T. A. KREMER. 1. Bändchen: Satiren. 14. Aufl., von G. KÄRGER. [XVII u. 211 S.]  $\mathcal{M}$  1.80.
- Plutarchs ausgewählte Biographien. Für den Schulgebrauch erklärt von OTTO KIEPERT und FRIEDRICH BLASS. IV. Bändchen: Aristides und Cato. 2. Aufl., von Dr. FR. BLASS. [116 S.] n.  $\mathcal{M}$  1.20.
- Sophocles von G. WOLFF. I. Teil. Aias. 5. Aufl., bearbeitet von L. BELLERMANN. [VIII u. 188 S.]  $\mathcal{M}$  1.60.
- Tacitus, Annalen. Von A. DESSAU. II Bd. 1. Hft (Buch 11—13). [128 S.] 2. Hft (Buch 14—16). [133 S.] 4. Aufl., von F. BECHER. je  $\mathcal{M}$  1.35.
- historiarum libri qui supersunt. Von K. HASE. II. Band. Buch III—V. 4. Aufl., von W. HASE. [VIII u. 212 S.]  $\mathcal{M}$  2.10.
- Terentius Afer, ausgew. Komödien zur Einführung in die Lektüre der altlateinischen Lustspiele, erklärt von K. DESSAU. 1. Bändchen: Phormio. 2. Aufl., v. K. HASE. [X u. 227 S.] n.  $\mathcal{M}$  2.40.

# Bibliotheca scriptorum

## Graecorum et Romanorum Teubneriana. [8. geb.]

- Apulei, L. Madaurensis Apologia et Florida** ed. J. VAN DER VLECK. [IX u. 202 S.] n. M 4. —
- Aristeae ad Philocratem epistula cum veteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis.** Ludovici Mendelssohn schedis usus edidit PAULUS WENDLAND. [XXXII u. 229 S.] n. M 4. —
- Augustini, S. Aureli, Confessionum libri tredecim.** Ex recognitione P. KROLL. [IV u. 348 S.] M 2.70.
- Babrii fabulae Aesopaeae.** Rec., proleg. et indicibus instr. O. CRUSIUS. Accedunt fabularum dactylicarum et iambicarum reliquiae. Ignatii et aliorum tetrasticha iambica recensita a C. F. MUELLER. Editio maior. [XCVI u. 440 S.] n. M 8.40.
- Editio minor. [IV u. 314 S.] n. M 4. —
- Bacchylidis carmina cum fragmentis.** Iterum ed. FR. BLASS. [LXXV u. 207 S.] n. M 2.40.
- Dionysii Halicarnasei opuscula.** Edd. H. USENER et L. RADERMACHER. Vol. I. [XLIV u. 438 S.] n. M 6. —
- Euclidis opera omnia** edd. I. L. HEIBERG et H. MENGE. Supplementum: Ananiti in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii. Ex interpretatione Gherardi Cremonensis in codice Cracoviensi 569 servata. Ed. M. CURTZE, Prof. Thoruniensis. [XXXII u. 390 S.] n. M 6. —
- Fulgentii, Fabii Planciadis, v. c., opera.** Acc. Fabii Claudii Gordiani Fulgentii, v. c., de aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii episcopi super Thebaiden. Rec. R. Helm. [XVI u. 215 S.] n. M 4. —
- Germanici Caesaris Aratea.** Iterum ed. A. BUECHT. Accedunt Epigrammata. [XXXIV u. 92 S.] n. M 2. —
- Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia.** Vol. I: Herons von Alexandria Druckwerke und Automaten-theater griechisch und deutsch herausgegeben von WILHELM SCHMIDT. Im Anhang Herons Fragment über Wasserruhren, Philons Druckwerke, Vitruvs Kapitel zur Pneumatik. Mit einer Einleitung über die Heronische Frage und Anmerkungen. Mit 124 Figuren. [LXXII u. 514 S.] n. M 9. —
- Supplementheft: Die Geschichte der Überlieferung Griechisches Wortregister. [182 S.] n. M 3. —
- Lucreti Cari, T., de rerum natura** II. VI. Ed. Ab. BRIEGER. Ed. II. (Mit Appendix.) [LXXXIV u. 280 S.] M 2.10. (Appendix M — 39.)
- Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace.** Sociata opera ediderunt HENRICUS GELZER, HENRICUS HILGENFELD et OTTO CURTZE. Adiecta est tabula geographica. Mit 1 Karte. [LXXIV u. 206 S.] n. M 6. — (Scriptores sacri et profani. Fasc. II.)
- Philoponus, Ioannes, de aeternitate mundi contra Proclum.** Ed. H. BLASS. [XIV u. 699 S.] n. M 10. —
- Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii.** Ed. W. KROLL. (2 voll.) Vol. I. [VII u. 296 S.] n. M 5. —
- (Vol. II unter der Presse.)
- Senscae, L. Annaei, opera quae supersunt.** Vol. I. Fasc. II. De beneficiis libri VII. De Clementia libri II. Ed. C. HOHM. [XXVI u. 287 S.] n. M 2.40.
- Stati, R. Papini, Silvae.** Krolli copis usus ed. ALFREDUS KLOTZ. [XIII u. 304 S.] n. M 2. —
- Vitruvii de architectura libri X.** Iterum ed. Val. ROSE. [XXXII u. 317 S.] n. M 5. —
- Zacharias Rhetor, Des, sogenannte Kirchengeschichte.** In deutscher Übersetzung herausgegeben von KARL AUGUST, Gymnasial-Oberlehrer in Ploen, und GUSTAV KATZKE, Professor der Theologie in Gießen. [XLV u. 458 S.] n. M 10. — (Scriptores sacri et profani. Fasc. III.)













